Iulian Boldea
(Editor)

LITERATURE, DISCOURSES AND THE POWER OF MULTICULTURAL DIALOGUE

SECTION:

History, Political Sciences and International Relations

Arhipelag XXI Press
Tîrgu Mureș, 2017
ISBN: 978-606-8624-12-9

LITERATURE, DISCOURSES AND THE POWER OF MULTICULTURAL DIALOGUE
eISBN: 978-606-8624-12-9

Section: History, Political Sciences and International Relations

Edited by:
The Alpha Institute for Multicultural Studies
Moldovei Street, 8
540522, Tîrgu Mureș, România
Tel./fax: +40-744-511546
Email: iulian.boldea@gmail.com

Published by:
"Arhipelag XXI" Press, Tîrgu Mureș, 2017
Tîrgu Mureș, România
Email: tehnoredactare.ldmd@gmail.com

CONTENTS

1918: ASPIRATIONS AND NATIONAL ENDORSEMENTS

Cornel Sigmirean

Prof., PhD., "Petru Maior" University of Tîrgu Mureş 8

THE INTER-RELIGIOUS DIALOGUE – AN APPROACH FROM THE PERSPECTIVE OF INTERNATIONAL RELATIONS

Ion Cordoneanu

Prof., PhD, "Dunărea de Jos" University of Galați 21

THE PROCESS OF EUROPEAN SPIRITUAL INTEGRATION AND THE PROBLEM OF VALUE ASSIMILATION

Ionuț Ștefan

Assoc. Prof., PhD, "Dunărea de Jos" University of Galați 26

EUROPEAN CONSTRUCTION BETWEEN THE PRINCIPLES OF INTERGOVERNABILITY AND FEDERALISM

Ionuț Ștefan

Assoc. Prof., PhD, "Dunărea de Jos" University of Galați 41

THE UNIVERSAL LAW AND THE PARTICULAR LAW. THE CANONS 2 AND 6 OF CCEO AND THE MAKING OF THE NEW PARTICULAR LAW

William Bleiziffer

Assoc. Prof., PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca 51

FAILED MODERNITY. THE WIGHT-INSTITUTION AND THE SUFFICIENT REASONING OF THE POLITICAL BODY

Sorin Borza

Assoc. Prof., PhD, University of Oradea 67

NEW APPROACHES TO EUROPEAN POLICY ON STATE AID VERSUS DE MINIMIS AID

Simona Moise

Assoc. Prof., PhD, "Spiru Haret" University of Bucharest 78

THE RELATIONS BETWEEN THE ROMANIAN COMMUNIST PARTY AND THE ISRAELI COMMUNIST PARTY IN THE EVE OF THE SIX-DAY WAR

Cristian Bențe

Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad 87

CONTRIBUTIONS TO THE HISTORY OF SOCIAL WORK IN TRANSYLVANIA AND BANAT IN THE AGE OF LIGHTS

Sorin Bulboacă

Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad 91

SYMBOL AND SIGNIFICATION IN THE CULTURE OF DIALOGUE
Ovidiu Druhora
Assoc. Prof., PhD, Global University....98
CULT CULTURE VS. POPULAR CULTURE
Liliana Trofin
Assoc. Prof., PhD, „Dimitrie Cantemir" Christian University of Bucharest....108
THE CONCEPT OF NATIONAL COHESION OF THE TRANSILVANIAN ROMANIANS
Cristian-Ionel Măduța
Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad....118
PUBLIC GREEN SPACES IN TÎRGU MUREȘ AND THE IMPORTANCE OF THEIR DEVELOPMENT
Ramona Flavia Rațiu
Assoc. Prof., PhD, „Dimitrie Cantemir" University of Tîrgu Mureș....125
MOSES AND THE ORIGINS OF MONOTHEISM
Mihai Handaric
Assoc. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad....136
ISRAEL AND MONOTHEISM
Mihai Handaric
Assoc. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad....145
FEATURES OF THE RELIGIOUS BUILDINGS IN THE PERIOD LATENE ON THE TERRITORY OF ROMANIA
Ioana-Iulia Olaru
Assoc. Prof., PhD, „George Enescu" National University of Arts, Iași....158
THE TYPOLOGY OF ESTRANGEMENT IN EUROPEAN CULTURE
Adriana Cîteia
Assoc. Prof., PhD, Ovidius University of Constanța....166
A HISTORY OF ANTIM MONASTERY
Claudiu Cotan
Assoc. Prof., PhD, Ovidius University of Constanța....178
ROMAN EQUESTRIAN CAREERS IN SOME LATIN INSCRIPTIONS FROM DACIA
Mădălina Strechie
Senior lecturer, PhD, Hab., University of Craiova....186
THE FUNERARY INSCRIPTIONS FROM THE TELEKI COLLECTION OF GORNESTI
Fabian Istvan
Lecturer, PhD, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureș....192

PROPAGANDA AND THE COMMUNISTS' FIGHT AGAINST FASCISM. STUDY CASE: THE CELEBRATION OF THE NATIONAL DAY, THE 23 OF AUGUST 1944, REFLECTED INTO THE ROMANIAN COMICS FOR CHILDREN IN THE '80s

Corina Hațegan

Scientific Researcher, PhD, "Gh. Șincai" Institute of Research for Social Sciences and the Humanities, Tîrgu Mureș 197

OLTENIA AND THE GREAT UNION FROM 1918. FACTS, PEOPLE, EVENTS

Florin Nacu

Scientific Researcher III, PhD, "C.S. Nicolăescu Plopșor" Institute of Research of the Romanian Academy, Craiova 204

CULTURAL APPROPRIATION IN A GLOBAL WORLD

Arthur Mihăilă

Lecturer, PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca 210

MYTHS AS COMMON CULTURAL REFERENCES

Irina Ana Drobot

Lecturer, PhD, Technical University of Civil Engineering, Bucharest 218

CULTURAL-HISTORIC TOURISTIC OBJECTIVES IN THE CĂLIMAN-GURGHIU MOUNTAINS

Adriana Henning-Gherman

Lecturer, PhD, „Dimitrie Cantemir" University of Tîrgu Mureș 223

THE IMPACT OF EUROPEAN UNION ENLARGEMENT ON CENTRAL AND EASTERN EUROPE

Vendelin Francisc Glazer

Lecturer, PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad 233

ROMANIA, DOBRUJA, CRIMEAN TATARS AND PEOPLE AROUND THEM

Ismail Nilghiun

Lecturer, PhD, Giresun University, Turkey 240

THE WOLF AND THE FOLK CALENDAR

Delia Anamaria Răchișan

Lecturer, PhD, Technical University of Cluj-Napoca - Baia Mare Northern University Center 248

ABOUT THE WITHDRAWAL OF THE ROMAN ADMINISTRATION AND ABOUT THE INTERVENTION OF THE EMPIRE IN THE NORTHERN DANUBE IN THE FIRST MILLENNIUM

Ștefan Lifa, Lecturer

PhD, West University of Timișoara 258

THE ANTISOVIET RESISTENCE OF 1945 IN THE SOCIALIST REPUBLIC OF MOLDOVA

Ruslan Șevcenco

PhD, The Institute for Efficient Politics 263

FROM THE MELTING POT TO DIVERSITY AND MULTICULTURALISM

Amada Mocioalcă

Lecturer, PhD, University of Craiova, Drobeta Turnu Severin University Center 272

SHORT HISTORY OF THE REFORMED CHURCH MUSIC, WITH ASPECTS OF THE REFORMED CHURCH AT PIATRA CRAIULUI

Orosz Otília Valéria

PhD Student, West University of Timișoara 279

CONSIDERATIONS REGARDING THE ECONOMIC DIPLOMACY BETWEEN ROMANIA AND EGYPT

Anca-Steliana Mirea

PhD Student, Valahia University of Târgoviște 286

CULTURAL LANDSCAPES IN THE BÂRGĂU COUNTY

Darlaczi Timea-Melinda

PhD Student, ”Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca.....297

VASILE PÂRVAN – HISTORIAN AND THEORETICIAN OF HISTORY

Claudiu Holdiș

PhD Student, Technical University of Cluj-Napoca - Baia Mare Northern University Center 303

THE CALIMACH CODE AFTER TWO HUNDRED YEARS

Elena Tereza Danciu

PhD, University of Craiova.....312

METHODS USED IN GYPSY IMAGOLOGY STUDIES

Dan Victor Trufaș

PhD Student, ”Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca.....322

THE PSYCHOLOGY OF THE ROMANIAN ELECTORATE – PETER’S PRINCIPLE, THE DUNNING-KRUGER EFFECT AND THE CULTURE OF INCOMPETENCE IN ROMANIAN POLITICS

Ionela Chiru

PhD Student, ”Al. Ioan Cuza” University of Iași 327

SOCIAL RESPONSIBILITY BETWEEN GOVERNAMENTALITY AND RESPONSIBILIZATION, A BIOPOLITICAL PERSPECTIVE

Octavia Domide

PhD Student, ”Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca.....337

THE FOREIGN RELATIONS AND SECURITY POLICIES OF THE SOCIALIST REPUBLIC OF VIETNAM

Marian Suciu

PhD Student, ”Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca.....346

NATIONALISM AND A MULTICULTURAL SOCIETY

Adrian-Claudiu Stoica

Assoc. Prof., PhD, University Politehnica of Bucharest 352

THE ROLE OF RELIGION IN INTERNATIONAL RELATIONS

Monica Meruțiu

Assist. Prof., PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca 356

FORMS OF GOVERNMENT IN MEDIEVAL PHYLOSOPHY

Ioan Gogotă

Assoc. Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca - Baia Mare Northern University Center ..364

EXPRESSIONS OF FEAR IN EUGIPPIUS' VITA SANCTI SEVERINI

Dan Bălteanu

PhD Student, University of Craiova 383

1918: ASPIRATIONS AND NATIONAL ENDORSEMENTS

Cornel Sigmirean
Prof., PhD., "Petru Maior" University of Tîrgu Mureş

Abstract:The 1918 Union represented the triumph of the nationality principle. The moment must not be perceived from a teleological perspective, written in a centuries long history. The act of union was the result of a complex of favourable factors, but also assuming certain risks by the politicians, provided that the union's historical evaluation does not impugn the 1 December 1918 moment. It was the achievement of the Romanian political elites, in the Romanian Kingdom and in Transylvania, determined to realize the great national desideratum during World War I.

Keywords: The Great War, the unification of the Romanians, the principle of nationality, Romanian political elites.

„23 noiembrie 1916 zdrobiți, umiliți și desființați. Germania în apogeul ei, puternică și învingătoarea Europei! 23 noiembrie 1918 România desființată a reînviat într-o „România Mare"; neamul românesc reîntregit, Dacia Traiană renăscută. Imperiul german prăbușit, Germania umilită și secătuită ca națiune. Ce film de cinematograf trăit în acești doi ani de zile. Cu câte lacrimi amare am asistat la desfășurarea lui, cu ce frecături de nervi, cu ce deznădejde uneori, cu ce nădejde înspre sfârșit!

Numai doi ani, zicem azi; o eternitate credeam atunci.

Doi ani, din ruină și cenușă-România Mare![1]

Jurnalul scriitorului și omului politic Mircea Th Cancicov, o radiografie a exeprienţelor umane trăite de români în doi ani de război, surprinde momentele extreme trăite de România între anii 1916 și 1918: intrarea în război, având asigurat dreptul asupra Transilvaniei și Bucovinei în cazul victoriei Antantei, apoi înfrângerea și umilirea, ocupația germană și năruirea tuturor aspirațiilor naționale. La sfârșitul anului 1918, românii dobândesc mai mult decât speraseră la intrarea în război, atât unirea Transilvaniei și Bucovinei cu Regatul român, cât și Basarabia. Anul 1918 a fost pentru români aproape un miracol. Cu toate că la nivel cultural, în mod simbolic românii vieţuiau în interiorul unei „Naţiuni Române", după cum se exprima istoricul Sorin Mitu, din punct de vedere al realităţilor politice și administrative, românii din Transilvania trăiau în Imperiul austro-ungar[2]. În mod constant, ca soluție politică la problema națională din Imperiul dunărean, elita românească a propus autonomia Transilvaniei, ca provincie istorică, după Memorand solicitând autonomia națiunii

[1] Vasile Th. Cancicov, *Jurnal din vremea ocupației. Impresiuni și păreri personale din timpul războiului României. Jurnal zilnic 14 august-31 decembrie 1918*, Bucureşti, Humanitas, 2106, pp.393-394.
[2] Sorin Mitu, *Identități moderne în Transilvania*, Cluj-Napoca, Argonaut, 2016, p.125.

române[3]. Spre sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, în replică la formula dualismului, s-a dezvoltat ideea federalizării imperiului, aşa cum a fost propusă de Aurel C.Popovici în lucrarea *Statele Unite ale Austriei Mari*, apărută la Leipzig în 1906. Vasile Lucaciu, poate unul dintre cei mai radicali oameni politici români din Transilvania, într-un discurs susţinut în 1901 la Grac, în faţa reprezentanţilor studenţilor români de la universităţile din Grac, Cluj, Budapesta, Viena, Leoben, Zürich, München şi Leipzig, referindu-se la viitorul Austro-Ungariei, considerera că singura şansă de existenţă a acesteia o poate asigura confederarea ei, cu asigurarea autonomiei politice a tuturor naţiunilor care o compun[4]. Iuliu Maniu, care a privit cu rezerve soluţia federalizării, anticipând însă urcarea pe tron a arhiducelui Franz Ferdinand, în 1911 considera federalizarea unica soluţie de armonizare a intereselor naţionalităţilor din Imperiu cu cele ale Casei de Habsburg[5]. La începutul secolului al XX-lea, federalizarea Imperiului era soluţia agreată de majoritatea liderilor minorităţilor naţionale din Austro-Ungaria. Tomáš G. Masarik, marele artizan al naşterii Cehoslovaciei, era un susţinător al proiectului vizionarului František Palacký, care în 1869 declara *că Austria va fi federativă sau nu va mai exista...*[6]. Cu excepţia unui grup radical, majoritatea liderilor politici aparţinând naţionalităţilor din Austro-Ungaria se manifestau pentru menţinerea Imperiului, dar într-o formă schimbată, opusă dualismului. În primii doi ani de la începutul războiului, liderii politici din Transilvania, Iuliu Maniu, Al. Vaida Voevod, Vasile Goldiş sau Aurel C.Popovici, susţinuţi de împăratul Germaniei, aveau în vedere un stat român în Trasilvania, o entitate politico-administrativă după modelul Croaţiei şi Slavoniei, cu un guvern român ardelean, cu armată românească şi bancă naţională separată.[7]

Altfel, vestea asasinării arhiducelui Franz Ferdinand şi declanşarea războiului au produs consternare în rândul populaţiei româneşti din Austro-Ungaria. Românii, care-şi legau speranţele de proiectul de federalizare a arhiducelui Franz Ferdinand[8], au primit cu durere vestea asasinatului. „*Francisc Ferdinand a murit*-scria *Gazeta Transilvaniei- şi cu el au murit toate nădejdile noastre...orfani au rămas toţi cei care l-au cunoscut, toate neamurile oprimate ale acestei împărăţii, setoase de libertate , ahtiate după dreptate"*[9]. *Românii,* scria acelaşi ziar, îl aşteptau pe Franz Ferdinand *„ca pe un adevarat Mesia"*[10]. Liderii politici români din Austro-Ungaria considerau că sosise momentul adevărului pentru a-şi demonstra loialitatea faţă de tron şi patrie. În proclamaţia intitulată *Către popoarele mele credincioase,* împăratul Franz Iosif arăta: „*Am toată încrederea în popoarele mele, care, în toate timpurile de restrişte s-au adunat cu deplină dragoste şi unire, în jurul tronului meu şi n-au pregetat să aducă*

[3] Valer Moga, „Naţiunea în discursul politic românesc din Transilvania anului 1918", în *Problema Transilvaniei în discursul politic de la sfârşitul Primului război mondial,* coordonatori Sorin Valer, Sorin Arhire, Cluj-Napoca, Academia Română. Centrul de Stdii Transilvane, 2009, p64.
[4]*Tribuna*, nr. 102, 2/15 iunie 1901, p.3.
[5] V. Moga, *op.cit.* p.44.
[6]Daniel Citirigă, *Europa Centrală şi tentaţia federalismului. Istorie şi diplomaţie în perioada interbelică*, Târgovişte, Cetatea de Scaun, 2015, p.156.
[7]*Ibidem*,p.159.
[8]Liviu Maior, *Alexandru Vaida-Voevod între Belvedere şi Versailles (însemnări, memorii, scrisori*), Cluj, Editura Sincron, 1993, p.48-63
[9]*Gazeta Transilvaniei*, LXXVII, 1914, nr. 31, 17/30 iunie, p.1.
[10] *Idem*, LXXVII, 1914, nr. 148, 7/21 iulie, p1.

suprema jertfă pentru cinstea, mărirea şi întărirea patriei lor"[11]. Drept răspuns la acestă chemare, cunoscutul om politic român Teodor Mihali, preşedintele Clubului Român din Parlamentul de la Budapesta, a publicat în numele Partidului Naţional Român apelul intitulat *Către fiii neamului românesc*, îndemnându-i pe români „*să-şi facă şi acum datoria pe deplin"*[12]. La scurt timp, mitropoliţii de la Sibiu şi Braşov au trimis circulare parohiilor, în care li se cerea credincioşilor să răspundă la ordinul de mobilizare. În pastoralele publicate, la slujbele religioase ţinute în biserici sau în cuvântările ţinute cu ocazia plecării pe front, preoţii adresau celor mobilizaţi îndemnul de a onora obligaţiile pe care le aveau pe cale militară. Autorităţile locale au permis românilor mobilizaţi să poarte cocardele tricolore, iar fanfara regimentelor să cânte *Deşteaptă-te române*! Inclusiv ordinele militare erau transmise în limba română. În satele şi oraşele Transilvaniei s-a arborat drapelul românesc, autorităţile explicând situaţia prin faptul că România este aliata Austro-Ungariei şi a Germaniei[13]. Ataşamentul naţionalităţilor în general a fost peste aşteptări. Aliaţii şi-au imaginat că unităţile de rezervişti, dominate de elementul slav vor dezerta sau vor lupta prost, dar aceste trupe s-au comportat la fel de bine ca şi ceilalţi beligeranţi; elementele iugoslave (croate şi bosniace) s-au comportat chiar deosebit de combativ[14]. "*Românii* - cum remarca P. Nemoianu în *Amintirile* sale din timpul războiului - *audemonstrat că între sentimentul naţional şi iubirea faţă de tron, au ales-o pe cea din urmă"*[15].

Moartea împăratului Franz Jozef în 1916 şi chinuitorii ani ai războiului au erodat sentimentele de loialitate ale românilor faţă de monarhie. Proiectele alternative ale elitelor româneşti şi ale celorlalte naţionalităţi din Imperiu, aflate în opoziţie cu ale elitelor guvernamentale, ale germanilor şi maghiarilor, care au creat constant o instabilitate politică în raporturile dintre elita politica maghiară şi elita minorităţilor naţionale, s-au radicalizat la sfârşitul războiului[16]. În acest sens, colapsul Imperiului austro-ungar şi unificarea teritoriilor cu statele naţionale a fost un proces conflictual şi violent, implicând reprimarea unor grupuri ale elitei de către altele, ceea ce a condus inevitabil la starea de dezbinare şi ruptură totală. Elitele românilor, ca dealtfel ale tuturor naţiunilor din Imperiul austro-ungar, pe fondul epuizării Austru-Ungariei la sfârşitul războiului, au optat pentru propriul proiect, actual atunci, de desprindere din Imperiu, fie prin constituirea de state proprii, fie prin unificarea cu statele naţionale.

Schimbarea radicală a opţiunii s-a produs pe fondul asumării de către elita românească a mesajului din cele „Paisprezece Puncte" ale preşedintelui Woodrow Wilson, enunţate la 8 ianuarie 1918 în faţa Congresului Statelor Unite, o schiţă a viziunii sale privind semnarea

[11] *Românul*, an. IV, nr. 157, 18/ 31 iulie, 1914, p.1.
[12] Idem, an. IV, nr. 159, 20 iuliue/2 august 1914, p.1
[13] Liviu Maior, *Habsburgii şi românii. De la loialitatea dinastică la identitate naţională*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2006, p. 129.
[14] Jean Bérenger*; Istoria Imperiului Habsburgilor 1273-1918*, Bucureşti, Editura Teora, 2000, p 494.
[15] P. Nemoianu, *Amintiri*, Bucureşti, Editura Artpres, 2012, p. 65.
[16] Cornel Sigmirean, „Press and the Construction of Nation in the Case of Transylvanian Romanians", în vol. Iulian Boldea (coord), *Language, Discourse and Multicultural, Dialoque*, Tîrgu Mureş Editura Universităţii „Petru Maior", 2013, pp.43-57; Cornel Sigmirean, „Elitelele românilor la 1918: educaţie, proiecte şi opţiuni politice", în *Anuarul Institutului De Istorie „George Barițiu".Supliment. Elites the modern period in the Romanian Historical research (18 th century to 1918), by Iosif Balog, Vlad Popovici, LV, 2016, pp.181-205.*

păcii. La punctul 9 se făcea referire la „reajustarea frontierelor Italiei în baza principiului autodeterminării naţionalităţilor”, iar la punctul 10 erau incluse şi popoarele Imperiului Austro-Ungar în formula autodeterminării; cu menţiunea că la ora aceea, Wilson opta pentru federalizarea Austro-Ungariei după model american, şi nu pentru dezmembrarea ei[17]. Principiile wilsoniene au fost receptate în cele mai diferite medii sociale din Transilvania, preşedintele american bucurânduse de o mare popularitate în rândul românilor[18]. În conferinţa pregătitoare a actului unirii din data de 30 noiembrie, Ştefan Cicio Pop l-a numit pe Wilson, „primul nunţiu al autonomiei naţionale”[19]. De altfel, aşa cum remarca istoricul Nicolae Bocşan, în istoriografia română s-a vehiculat pe bună dreptate influenţa modelului american în formularea documentelor Unirii din 1918, în primul rând a *Declaraţiei de Independenţă* de la Philadelphia din 4 iulie 1776. Desfăşurarea evenimentelor relevă că modelul american a prezidat şi tactica la care a recurs elita politică în consacrarea autoderminării: declaraţia de independenţă, despărţirea de naţiunea opresoare, organizarea politică şi exercitarea puterii în teritoriul propriu, apelul la judecata şi sprijinul internaţional[20]. Astfel, în toamna anului 1918, elita română trece la transpunerea în practică a principiilor autodeterminării. La 12 octombrie 1918, întruniţi la Oradea, liderii Partidului Naţional Român au dat *Declaraţia de Principii* care echivala cu proclamarea dreptului la autoderminare, de liberă dispunere a românilor din statul ungar. *„Pe temeiul dreptului firesc, că fiecare naţiune poate dispune, hotărî singură şi liber soarta sa”, Declaraţia* de la Oradea anunţa că *„naţiunea română din Ungaria şi Ardeal doreşte să facă uz de acest drept şi reclamă în consecinţă şi pentru ea dreptul, ca liberă de orice înrâurire străină să hotărască singură aşezarea ei printre naţiunile libere”*[21]. La 18 octombrie, *Declaraţia* a fost citită în de Alexandru Vaida-Voevod în Parlamentul de la Budapesta. Ea era prezentată în contextul lansării de către împăratul Carol I a manifestului *Către popoarele mele credincioase*, care conţinea o formulă federală de organizare pe baza autonomiilor naţionale a popoarelor din imperiu[22]. Formula de federalizare a fost respinsă de premierul maghiar Sándor Wekerle, care dorea păstrarea intactă a Ungariei istorice. Or, prin *Declaraţie*, liderii români, pe temeiul dreptului firesc al fiecărei naţiuni de a dispune şi de a-şi hotărî singură soarta, contestau dreptul guvernului maghiar de a reprezenta naţiunea română la viitorul congres general al păcii. De altfel, după mai multe reveniri asupra „Celor paisprezece Puncte”, Wilson a acceptat soluţia dezmembrării Imperiului Austro-Ungar, pe seama polonezilor, a cehilor, a sârbilor, a românilor, în final. În mare, cu rezerve şi uneori cu îngrijorare faţă de viitorul Europei Centrale, soluţia a fost acceptată şi de Marea Britanie şi de Franţa. Reprezentanţii Marii Britanii deplângeau dezmembrarea Austro-Ungariei, prezicând că dacă *„Europa se balcanizează, acolo nu mai poate fi pace*”[23]. Franţa, care nu avea un plan

[17] D. Citirigă, *op.cit.* p.65.
[18] Vasile Vesa, „The receiving accorded to president Wilson's in Transilvania in the fall 1918”, în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia,* 25, fasc.1, 1980, pp.32-38.
[19] Ion Clopoţel, *Revoluţia din 1918 şi Unirea Ardealului cu România*, Cluj, Editura revistei Societatea de Mâine, 1926, p.115
[20] Nicolae Bocşan, *Ideea de naţiune la românii din Austro-Ungaria (în secolulu al XIX-lea*), Reşiţa-Cluj-Naapoca, Editura Banatica, Presa Universitară Clujeană, 1997, p.238.
[21] *Ibidem*, p.228
[22] Vasile Vesa, „Unirea Transilvaniei cu România”, în *Istoria Transilvaniei, vol. III (dela 1711 până la 1918),* coordonatori Ioan-Aurel Pop, Thomas Nägler, Magyari András, Cluj-Napoca, Academia Română. Centrul de Studii Transilvane, 2008, p.611.
[23] D. Citirigă, *op. cit.* p.70.

pentru Europa Centrală, era îngrijorată că după dezmembrarea imperiului, Austria va cere unificarea cu Germania[24].

În noaptea de 30/31 octombrie, la Hotelul Vadászkürt din Budapesta s-a creat Consiliul Național Român Central (CNRC), format pe bază de paritate, din șase reprezentanți din partea Partidului Național Român și șase din partea Partidului Social-Democrat: Teodor Mihali, Vasile Goldiș, Alexandru Vaida-Voevod, Ștefan Cicio-Pop, Aurel Vlad și Aurel Lazar, din partea PNR; Ion Flueraș, Iosif Jumanca, Enea Grapini, Basiliu Surdu, Tiron Albani și Iosif Renoiu, din partea PSD. După câteva zile, CNRC s-a mutat la Arad, în casa lui Ștefan Cicio-Pop.

La scurt timp, în toate comunele și comitatele românești, pe fondul unui examen colectiv de conștiință, la apelul elitei românești, s-au creat consilii naționale locale. La 5 noiembrie 1918, de exemplu, se publica *Apelul* pentru constituirea Consiliului Național Român al comitatului Târnava Mare: *pentru ca și noi să ne ridicăm glasul nostru pentru a spune lumei întregi, că și noi voim ca în fine să ne croim soarta noastră independent de oricare alt popor sau factor străin de limba, legea și neamul nostru.*[25] La Reghin, Consiliul Național s-a ales în 15 noiembrie, când s-a adoptat și o *Proclamație,* în care se exprima bucuria că „*Soarele libertății a răsărit în urmă și pentru noi românii din Ardeal și Țara Ungarească".* La Hodac, localitate din județul Mureș, Consiliul Național s-a ales în 6 noiembrie, după care cei aleși au depuns jurământul: „*...pe Dumnezeu unul în trei fețe, Precurata Vergura Maria, pe toți sfinții și pe fericirea și cinstea națiunii căreia îi aparțin: și voiu împiedica pe alții de-a asupri pe alții, voi griji după putință de siguranța bunului Hodac. Jur supunere și ascultare comitetului național român. Dumnezeu sfântul așa să-mi ajute*"[26]. Și, ca într-un adevărat ritual al națiunii, asemenea declarații și jurăminte se repetau atunci în fiecare localitate.

La 9 noiembrie CNRC a transmis o notă ultimativă Consiliului Național Ungar (CNU) prin care solicită exercitarea puterii în Transilvania asupra a 23 de județe, delimitând astfel teritoriul etnic românesc. Acceptarea „Notei" de către guvernul ungar ar fi echivalat cu acceptarea secesiunii Transilvaniei de la statul maghiar. În condițiile în care la Viena are loc abdicarea împăratului Carol și proclamarea Republicii Austria, guvernul Mihály Károly propune CNRC negocieri asupra statutului Transilvaniei. La Arad s-a deplasat o delegație formată din 25 de persoane, condusă de Jászi Oszkár, între 13 și 14 noiembrie purtând convorbiri cu o delegație română condusă de Ștefan Cicio Pop, președintele CNRC. După prima zi de negocieri, în urma propunerilor delegației guvernului de la Budapesta, CNRC a declarat că: *„Națiunea română pretinde cu toată justețea independența deplină de stat și nu admite ca acest drept să fie afectat prin rezolvări provizorii*". În aceste condiții, Jászi Oszkár a venit cu a doua propunere, mai generoasă:

[24] *Ibidem*, p.70.
[25] *1918 la români. Documentele Unirii. Unirea Transilvaniei cu România 1 decembrie 1918, vol. VII*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1989, p.132.
[26] *Ibidem*, p.138.

1. Guvernul maghiar investează consiliul național român cu guvernarea orașelor și tuturor județelor, în cari Românii sunt în majoritate. Administrația o dirigează în aceste teritorii guvernamentul român.

2. Guvernamentul român se va reprezenta în guvernul maghiar, pentru aplanarea tuturor chestiunilor guvernamentului teritorial român, atît în afacerile externe, economice și financiare, cât și ale alimentării și circulației. Tot asemenea ia parte în toate organele, a căror funcțiune atinge și influențează și soartea poporului român.

3. Legile de azi rămân provizoric valabile și pentru teritoriile guvernamentale românești. Legi nouă se pot aduce numai cu consimțirea guvernamentului român.

4. Guvernamentul român preia cu excepția comiților supremi și a comisarilor guvernului, întreagă clasa funcționarilor și pe fiecare funcționar îl lasă în funcțiunea-i de azi.

5. În ținuturile cu minoritate română, apărarea suveranității române, asemenea minorităților nemaghiare din ținuturile cu majoritate română, va fi asigurată în timpul de tranziție prin art. 44 al legii din 1868.

6. În senzul obligamentelor, consiliul național român pe teritoriul subordonat lui, garantează siguranța averii și siguranța personală.

7. Guvernamentul provizoric român sub nici un pretext nu va putealua în ajutor armata română din regatul român.

8. Pentru definirea amănuntelor celorlalte, cât și pentru realizarea lor, se va forma un comisariat guvernial, compus din trimișii guvernului maghiar și din cei ai consiliului național român, care în timpul cel mai scurt posibil, va pune în vigoare noul regim, iar după desăvârșirea acestei probleme se va disolva momentan.

9. Pentru hotărârea cauzelor controversate se alcătuiește un juriu de 5 membri, constători din 2 trimiși ai consiliului național maghiar, din 2 trimiși ai consiliului național român și dintr-un exmis al guvernului maghiar.

10. Aceste hotărâri deobligă părțile contractante numai până la sfârșitul conferinței de pace, dar nu deobligă punctul de vedere și atitudinea ce vor lua-o la conferință partidele acum contractante.

11. Îndeplinirea cinstită a acestor înțelegeri pe lângă cererea controlului națiunilor culte, va fi pusă din ambele părți la adăpostul onoarei naționale[27].

La propunerea lui Iuliu Maniu, discuțiile s-au suspendat pe timp de două ore, după care, reprezentanții CNRC și-au prezentat în scris punctul de vedere, respingînd propunerea

[27] *Ibidem*, pp.331-332.

maghiară, de autonomie limitată în teritoriile în care românii erau majoritari. Iuliu Maniu, întrebat de Jászi Oszkár ce doresc românii a răspuns „Totală despărțire”[28].

La 18 noiembrie, CNRC lansează *Manifestul către popoarele lumii*, redactat în limbile română, franceză și engleză, prin care românii se adresau opiniei publice internaționale, prezentânu-și dezideratele naționale, independența națiunii române din Transilvania, solicitând „sprijinul lumii civilizate și geniul libertății”. La 24 noiembrie, CNRC publică textul convocării Adunării Naționale de la Alba Iulia pe ziua de 1 decembrie 1918, formată din 1228 de delegați, din care 940 aleși, cărora li s-au adăugau delegații de drept, reprezentând biserica, școala, instituțiile culturale, sportive ș.a. La 1 decembrie 1918, la Alba Iulia, s-a adoptat în unanimitate Rezoluția de unire cu Regatul român.

Elita românească reușea în doar câteva săptămâni să parcurgă un proces rapid de conectare la mersul istoriei, discursul public făcând trecerea de la „națiunea română din Transilvania” la „națiunea română în întregul ei” și de la proiectul de autonomie a națiunii române, la autonomia unui teritoriu etnic, apoi la independența teritoriului și, în final, la decizia de a-l uni cu România.

Decizia nu a fost lipsită de dileme, de dezbateri și opinii contradictorii. În ședința preliminară, din 30 noiembrie, Vasile Goldiș a prezentat textul proiectului de rezoluție, care a servit ca bază pentru discuții, din care a rezultat de altfel textul final. La punctul III din proiect se propunea păstrarea autonomiei Transilvaniei: „*În scopul de a încuraja orice sguduire socială și până la nivelarea desăvârșită a diferențelor produse prin evoluția istorică între teritoriile locuite de Români în Transilvania, Banatul-Timișan, și Țara Ungurească și între Regatul-Român de acum, Adunarea Națională reservă teritoriilor susindicate autonomie proprie, ale cărei limite și conținut se vor statori prin Constituanta care se va compune din reprezentanții tuturor locuitorilor acestor teritorii fără osebire de neam și lege în număr proporțional și care se va convoca în scopul susindicat la timpul potrivit”*[29]. Propunerea a suscitat discuții între cei prezenți la conferință. Aurel Vlad a pledat pentru păstrarea punctului III și pentru promovarea unei politici de toleranță față de naționalități, *„să nu fim șoviniști ca ei (*cu referire la unguri.n.n.*), politica lor nu o putem face nici cel puțin ca răsbunare”,* ca urmare consideră că *„punctul III poate să rămână întreg așa cum este, căci prin el tragem numai consecință firească, în timp ce n-am periclita nici un interes românesc*”[30]. Ștefan Cicio Pop consideră că dacă nu se hotărăște păstrarea autonomiei Transilvaniei, *„nu se respectă nici conformarea față de principiile lui Wilson...”.* Consideră că singura posibilitate mulțumitoare o vede „*într-o cârmuire administrativă pe un timp trecător*”[31]. Pentru păstrarea punctului III s-au pronunțat și social democrații dr. Ioan Suciu, în numele unei condiții mai bune pentru țărani, și Ioan Flueraș, în numele muncitorilor. ”*Noi nu ne-am folosit de ocazia din Pesta* - spune Flueraș - *ca să seducem clasa muncitoare; cred că numai cu autonomie vom fi asigurați; eu nu sunt profet, însă sunt sigur că antanta va aproba autonomia.(...) În numele*

[28] Alexandru Ghișa, *România și Ungaria la început de secol XX. Stabilirea relațiilor diplomatice (1918-1921),* Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2002, p.118.
[29] I. Clopoțel, *op.cit.*p.112.
[30] *Ibidem,* p.115.
[31] *Ibidem,* p.115.

partidului social democrat cer susținerea punctului III"[32]. În același sens pleda și ziarul *Adevărul* de la Budapesta, organul de presă al social-democraților români, într-un articol apărut în 1 decembrie 1918: *„Adunarea națională va trebui să declare în mod sărbătoresc că susține autonomia Ardealului liber, cel puțin până atunci când și-n România se vor schimba stările triste ce domnesc"*[33]. Aurel Cosma propune eliminarea punctului III, *„pentru a se înlătura pe viitor orice ingerință a ungurilor și sașilor din Ardeal în Constituanta României întregite*". De asemenea, pentru eliminarea condiției legată de autonomie, s-a pronunțat și Alexandru Vaida Voevod. El consideră că esența punctului III este cuprinsă în punctul VII, în care se spune că *„adunarea națională, pentru a conduce afacerile națiunei pe mai departe, hotărăște constituirea unui mare sfat național*"[34]. La îngrijorarea lui Ștefan Cicio Pop că „ciocoii din vechiul regat" ar putea lucra în detrimentul ardelenilor, Vaida se arăta sigur *„că basarabenii, bucovinenii și cu noi dau o majoritate atât de mare, încât nu ciocoii, dar nici măcar toți cei din România nu pot forța voința noastră; eu o singur teamă am: că vom merge prea departe în radicalismul nostru, covârșindu-i"*[35].

În urma dezbaterilor s-a convenit asupra textului final al *Rezoluției de Unire*, renunțându-se la punctul III din proiect. A doua zi, la 1 decembrie, Rezoluția a fost prezentată celor 1228 de delegați care au adoptat-o în unanimitate. La punctul IX din Rezoluție s-a prevăzut că: *„Pentru conducerea mai departe a afacerilor române din Transilvania, Banat și Țara Ungurească, adunarea națională hotărăște instituirea unui Mare Sfat Național Român, care va avea toată îndreptățirea să reprezinte națiunea română oricând și pretutindeni față de toate națiunile lumii și să ia toate dispozițiunile, pe cari le va afla necesare în interesul națiunei"*[36]. La 2 decembrie, întrunit în prima sa ședință, Marele Sfat a numit Consiliul Dirigent, un guvern provizoriu, format din 15 membri, cu Iuliu Maniu președinte, care urma să asigure administrarea Transilvaniei până la unirea definitivă cu România.

Procesul de unire a fost unul intern, ca opțiune a elitei românești la ofertele de organizare a păcii și a spațiului central-european după război, în primul rând în baza principiilor wilsoniene. A contat și decizia României, care în 1916 a hotărât să intre în război pentru întregirea țării cu teritoriile românești din Austro-Ungaria. Dar mai important, a fost faptul că la sfârșitul războiului Regatul român se afla în tabăra Aliaților, respectiv alături de Franța, SUA, Italia și Anglia Așa cum remarca lordul Acton încă în 1862, *... națiunea însuflețită de ideile democratice nu poate să permită ca o parte din ea să aparțină unui stat străin sau ca întregul ei să fie împărțit între mai multa state*[37].

Dar, în contextul evenimentelor din 1918, care au influențat soarta Transilvaniei, factorul decisiv considerăm că a aparținut elitelor românești din Transilvania, care au optat în unanimitate pentru unirea cu România. Mai târziu, Traian Vuia reproșa oamenilor politici din Transilvania că la 1 decembrie au dominat „declarațiile platonice, care angajează mai mult pe

[32] *Ibidem*, p.116-117.
[33] *Ibidem*, p.118.
[34] *Ibidem*, p.116.
[35] *Ibidem*, p.116.
[36] *Ibidem*, p.133.
[37] Apud Ivan Ilcev, *Are dreptate sau nu, e patria mea! Propaganda în politica externă a țărilor balcanice,* București, Curtea Veche, 2002, p.19.

cei care le-au făcut, decât pe guvernul român". Vuia considera că *„Unirea trebuia să precedeze un pact bilateral între guvernul român și mandatarii poporului nostru întrunit la Alba Iulia. Și ratificat apoi printr-o constituantă"*[38]. Cu ocazia dezbaterii legii administrației, Ionel Brătianu atrăgea atenția că se exagerează importanța Proclamației de la Alba Iulia, invocată de o parte a oamenilor politici că ar fi „deasupra Constituției", încheind cu afirmația că: „*Temeiul Statului Român este tratatul și dorobanțul*"[39].

Cele două opinii care au circulat în perioada interbelică despre factorul care a decis Unirea nu iau în considerare însă faptul că hotărârea elitei politice românești era luată sub presiunea unui puternic impact emoțional, într-un moment istoric în care solidaritatea națională și dorința de unire erau văzute ca o izbăvire după ani de umilințe, și că fenomenul era dominant în conștiința politică și publică din Transilvania. Elita politică era mandatara unei stări de spirit și autoarea punerii în practică a unor principii care guvernau organizarea păcii după Primul război mondial. În timpul Conferinței de Pace de la Paris[40], delegația maghiară, formată din 38 de persoane, a prezentat o documentație impresionantă, pentru obținerea unei hotărâri favorabile. Inițial, s-a concentrat pe păstrarea integrală a Ungariei istorice. Așa cum rezultă din *Raportul* lui Johann Röser, director al Societății „Agricola" din Budapesta, delegația maghiară avea în vedere și propunerea unei autonomii pe seama Transilvaniei și Banatului: *Cu privire la Transilvania, Banat și Bačca, se va cere ca acest teritoriu să fie un stat autonom, care, din punct de vedere politic , să fie independent de Ungaria, ca și de România; din punct de vedere economic însă să fie legat cu România și cu Ungaria, prin acorduri*[41]. Dacă acest plan nu va fi acceptat, și Transilvania va fi încorporată la România, Banatul și Bačca să devină un stat autonom, independent politic, cu alipire economică atât la România cât și la Ungaria și asigurarea de drepturi egale pentru toate naționalitățile[42]. Oamenii politici maghiari, probabil, aveau în vedere reflexele autonomiste ale elitei politice transilvane, exprimată în declarația de unire, prin sublinierea că „Adunarea Națională rezervă teritoriilor sus-indicate autonomie provizorie până la întrunirea Constituantei"[43]. De asemenea, hotărârea guvernului Averescu de dizolvare a Consiliului Dirigent în data de 2 aprilie 1920 a produs o mare dezamăgire printre liderii politici ardeleni. Cu toate că atunci s-a luat în considerare inclusiv convocarea unei Adunări Naționale la Alba Iulia[44], decizia de unire nu a fost pusă la îndoială și toate ofertele politice ale Budapestei, formulate și în perioada premergătoare actului de la 1 decembrie 1918 și după adoptarea hotărârii de unire au fost respinse constant de elita politică transilvană. Așa cum remarca istoricul literar Sorin Alexandrescu, „unirea s-a realizat printr-un complex de factori

[38] Horia Medeleanu, „Scrisoarea adresată de Traian Vuia primarului George Dobrin*"*, în *www.banat.ro/academica/Vuia.htm*.
[39] D. Citirigă, *op.cit*.p.271.
[40] Vezi pe larg *România și Conferința de Pace de la Paris (1918-1920)*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1983.
[41] *Desăvârșirea unității național-statale a poporului român. Recunoașterea internațională 1918. Documente interne și externe noiembrie 1919-ianuarie 1920, vol.V*, București, Editura Didactică și Enciclopedică, 1986, p.377.
[42] *Ibidem.*
[43] D. Citirigă, *op. cit*.p.260.
[44] Irina Livezeanu, *Cultură și naționalitate în Romînia Mare 1918-1940*, București, Humanitas, 1998, p.194.

favorabili, dar şi prin asumarea unor mari riscuri de către grupurile politice responsabile". Cu toate greşelile care s-au putut înregistra, Unirea a fost legitimată prin voinţa naţională, de tratatele internaţionale şi de aproape o sută de ani de istorie. Discursurile critice ale liderilor ardeleni la adresa politicii centralizatoare a Bucureştiului nu au luat în considerare desfacerea unirii, a voinţei majorităţii populaţiei româneşti dinTransilvania la 1918.

Anexă

Ambasada germană Viena, 18 decemebrie 1919

din Viena

Stimate Baron Grünau![45]

Am onoarea să vă expediez, alăturat, un raport, pe care cunoscutul conducător al germanilor, dl director Röser, l-a dictat dactilografei la ambasadă, înainte de plecare.

Dl Röser, care călătoreşte cu acelaşi tren ca şi curierul, vă va căuta probabil îndată după sosire. Am presupus că aţi ţine să luaţi cunoştinţă în prealabil despre expunerile sale. Ca factor politic, el este o personalitate care trebuie luată absolut în serios; în ciuda firii lui stîngace şi rustice, e un bărbat care dispune de mare influenţă.

Deoarece din lipsă de timp n-a putut fi făcută, la ambasadă, o copie a expunerii sale, v-aş fi recunoscător dacă, prin curierul următor, ne-aţi restitui-o, într-o scrisoare particulară, ca o copie a ambasadei

Cu salutări deosebite,

al dv. foarte devotat,

W. Stolberg

Raport despre Budapesta

Ca urmare a faptului că am susţinut alipirea Banatului la România, am părăsit Budapesta atunci cînd românii au trebuit să se retragă din Budapesta şi am plecat la Viena. Guvernul ungar mi-a comunicat apoi că doreşte să mă întorc la Budapesta şi, în calitate de conducător recunoscut al germanilor din fosta Ungarie, să-mi spun părerea cu privire la

[45] Documentul este preluat din *Desăvârşirea unităţii naţional-statale a poporului român,* vol.V, pp.376-379.

expozeul redactat de Comisia ungară de pace, destinat Conferinței de Pace. M-am întors la Budapesta și am tratat la Ministerul de Externe cu contele Bethlen și cu contele Teleki, care au elaborat expozeul maghiar ce va fi prezentat la Conferința de Pace; cei doi domni vor fi totodată referenți la tratativele de pace de la Paris. Contele Bethlen este de altfel un bărbat de viitor în Ungaria și va deveni președinte al Consiliului de Miniștri după încheierea păcii.

Delegația ungară pentru pace va insista la Paris mai întâi pentru integritatea Ungariei. Se știe însă absolut sigur că aceasta nu poate fi menținută. De aceea se va garanta pentru Ungaria de vest deplină autonomie, cu autoadministrație, dacă această parte va rămâne Ungariei. De asemenea, și slovacilor din Ungaria de Sus li se va da deplină autonomie, cu drepturi egale pentru națiunile care trăiesc acolo, dacă această parte revine din nou Ungariei. Cu privire la Transilavnia, Banat și Bačca, se va cere ca acest teritoriu să fie un stat autonom, care din punct de vedere ecomomic însă să fie legat cu România, și cu Ungaria, prin acorduri.

Dacă acest plan nu este acceptat la Paris, atunci se va ceda, astfel ca Transilvania să fie încorporată la România, însă Banatului și Bačca să devină un stat autonom, independent âdin punct de vedere politic, cu alipire economică atît la România cît și la Ungaria, și anume cu drepturi egale pentru toate națiunile care locuiesc acolo

Dacă nici acest plan nu va fi aprobat de Conferința de Pace, atunci delegații unguri vor să plece de la Paris și să nu semneze Tratatul de pace. Nici o delegație nu s-ar putea întoarce în Ungaria cu un tratat de pace prin care Ungaria ar fi constituită din 12 comitate. Dacă nu obțin nimic la Paris, ungurii nici nu au nevoie să se grăbească prea tare cu semnarea păcii, care de fapt înseamnă sentința de moarte pentru Ungaria.

Eu am propus contelui Bethlen ca, în caz că Conferința de Pace manifestă oarecare interes (pentru această idee) să lase să existe eventual Banatul, Bačca și Transilvania ca țară autonomă. Acest lucru însă n-ar putea avea loc decât în înțelegere cu românii. După ce deținătorii puterii din România, și anume actualul președinte al Consiliului de Miniștrii, Vaida-Voievod, președintele Consiliului Național din Sibiu, Maniu, s-au entuziasmat și ei mai înainte pentru această idee, iar boierii din vechiul Regat au trebuit să predea neapărat provinciilor anexate conducerea, nu este exclus ca atît vechiul Regat, cât și actualii conducători ai romînilor să-și dea aprobarea pentru planul de mai sus. Pentru noi, germanii această soluție ar fi favorabilă, căci, în acest caz, în noua formație statală ar locui circa un milion și două sute de mii de germani, care, datorită inteligenței și bogăției lor, ar juca un rolul principal în cadrul acordării de drepturi egale pentru toate națiunile. În felul acesta dușmănia româno-maghiară ar dispărea din lume și s-ar putea crea o bună alianță economică între aceste 3 țări.

Contele Bethlen și chiar actualul guvern ungar manifestă prietenie față de germani și își caută salvarea nu la cehoslovaci și la iugoslavi, ci consideră o legătură economică cu România, Transilvania, Austria, Germania ca lucrul cel mai sănătos.

Tot la fel stau lucrurile și cu actualul guvern român. Vaida-Voievod are educație germană și e un prieten al culturii germane. Acesta mi-a comunicat direct, prin președintele delegației noastre de pace, pe care noi șvabii am trimis-o la Paris, că eu trebuie să păstrez în

orice caz legăturile mele cu Austria şi Germania, cu atît mai mult cu cît el consideră întreaga comedie de la Paris referitoare la România ca un moft[46] şi îşi dă seama că România nu se poate însănătoşi decât într-o alianţă cu Germania. Ultimele mele informaţii din Transilvania sună de asemenea în sensul că atmosfera în România este direct ostilă Antantei[47] şi că se fac de-a dreptul ameninţări Antantei că se va încheia o alianţă cu Germania. Acum cînd Vaida-Voievod a devenit preşedinte al Consiliului de Miniştri în România Mare, se pare că această atmosferă prietenoasă faţă de Germania a fost instaurată chiar de el.

Vaida-Voievod, Maniu, Goldiş şi conducătorii românilor din Transilvania, în unire cu deputatul Brandsch şi cu mine, am format la vremea respectivă partidul naţionalităţilor din Ungaria. Noi am fost la acea vreme foarte prigoniţi de unguri, am lucrat însă totdeauna mînă în mînă, de aceea ne aflăm încă de mulţi ani în contact strâns şi ne-am împrietenit îndeaproape între noi prin aceleaşi suferinţe. Când a venit răsturnarea, am fost separaţi din punct de vedere statal, pentru a ajunge în cele din urmă iarăşi într-un singur stat. Când noi, germanii din Ungaria, ne-am eliberat şi ne-am cîştigat prin luptă de la guvernul ungar autonomia germană şi un minister german, urma ca eu să devin ministru german în Ungaria. Am refuzat însă şi am propus în locul meu pe prietenul meu, judele Junger din Feldioara, care a devenit cel dintîi ministru german în Ungaria. Cauza pentru care n-am primit postul de ministru a fost că, în calitate de preşedinte al Partidului popular german, mi-am dat seama încă de pe atunci că noi, germanii din Ungaria, vom fi împărţiţi între diferite ţări. Ca ministru ungar n-aş fi putut ţine laolaltă economic şi politic aceşti germani. Pe cînd acum organizaţiile noastre germane se extind în întreaga Românie Mare, în Iugoslavia, Sirmia, Backa şi o parte din Banat. Afară de aceasta, şi germanii din Ungaria de vest, ca şi saşii din Zips ţin de organizaţiile noastre. Aceşti germani din ţărie coroanei ungare, deşi sîntem dispersaţi în 5 ţări, şi anume Cehoslovacia, Austria, Iugoslavia, România şi restul Ungariei, ţinem de organizaţia noastră economică din Budapesta, Federaţia ţăranilor germani, şi sântem uniţi laolaltă economic prin Secţia mărfuri a acestei Federaţii, „Agricola, Soc. cu garanţie limitată", al cărei director sunt eu; de asemenea, suntem uniţi laolaltă şi politic, căci, cum este de ştiut, politica trece în ziua de azi prin stomac. Datorită organizaţiei noastre economice, am vândut acum guvernului austriac 2 000 vagoane făină şi porumb. Prin influenţa noastră la Budapesta am obţinut tranzitarea acestor vagoane, prin prietenia noastră cu guvernul român, aprobarea de export pentru aceste vagoane. Vom aproviziona cu făină şi pe cei 50 000 germani din Reich care locuiesc în Austria. Afară de aceasta, colonia noastră germană din Budapesta primeşte făină de la noi. Pentru a nu trezi ezitări în guvernul român, „Agricola" din Budapesta a fondat o societate pe acţiuni agricole la

[46] Într-o variantă a acestui raport, autorul dă explicaţia că oamenii politici români (Vaida, Maniu, Goldiş) îşi dau seama că în viitor „nici America, nici Italia sau Anglia nu vor cumpăra produsele agricole ale României Mari" şi că Austria şi Germania le vor prelua, străduindu-se în schimb să-şi plaseze propriile lor articole industriale (Arh. St. Bucureşti, col. Xerogr. R.F.G., pach. XVII/6, p. 6-7).
[47] Într-un anumit stadiu al tratativelor de la Paris, existau unele disensiuni între puterile Antantei şi naţionalităţile din cadrul fostului Imperiu Austro-Ungar, provocate atît de delimitarea graniţelor, cât şi din cauza grabei acestor naţionalităţi de a intra în drepturile lor – în baza principiului wilsonian al autodeterminării, bine stabilit şi acceptat de puterile Antantei, ca şi de naţionalităţile respective – înainte de o recunoaştere oficială. Aceste dimensiuni s-au resimţit şi în starea de spirit a opiniei pubice din statele succesoare ale monarhiei austro-ungare (vezi Arh. St. Bucureşti col. Xerogr. R.F.G., pach. XVII/8, p. 19, 7-28, 31-32, 42-45, 57-62).

Timişoara şi posedă toate acţiunile acestei societăţi. Această societate este acum un institut autonom în România şi cuprinde pe membrii noştri care trăiesc acolo. „Agricola" din Budapesta a înfiinţat o organizaţie similară şi la Novisad pentru germanii din Iugoslavia. Conducând politic, cultural şi economic toate aceste organizaţii ale germanilor care mai înainte aparţineau provinciilor coroanei ungare, nu voi ocupa în nici una din aceste ţări un post de răspundere. Trebuia să fiu ales senator german în Banat pentru Constituanta română, dar şi acolo am făcut să fie aleşi prietenii mei, căci altminteri n-aş fii putut continua la Budapesta activitatea mea.

Noi, anume deputatul Rudolf Brandsch, care acum este de asemenea deputat în Constituanta română, şi cu mine, putem reprezenta şi promova cel mai bine guvernul german şi interesele economice germane în România, atîta vreme cît guvernul german nu are un însărcinat cu afaceri în România, cu atît mai mult cu cât noi suntem de ani de zile tovarăşi de luptă şi prieteni cu preşedintele Consiliului de Miniştri şi cu cei mai mulţi miniştri. Prin organizaţiile noastre economice, încă de pe acum România poate fi câştigată ca piaţă de desfacere pentru industria germană. Noi ar trebui să ducem mărfurile numai pînă în Austria, adică la Viena, iar de aici, cu însoţire din partea Antantei, am putea să le introducem ca marfă de compensaţie pentru mijloacele de trai care trebuie livrate Austriei.

Noi am putea rezolva favorabil încă de pe acum interesele germane în România, şi anume: „Steaua Română, Soc. petrolieră" şi exploatările de gaz metan din Transilvania, precum celelalte interese germane[48].

Director Rös

[48] Pentru oferta germanilor din România de a servi ca intermediari între Germania şi România în probleme economice, vezi *Memoriul* din 23 iunie 1919, semnat de Rudolf Brandsch şi dr. Fritz Jickeli, intitulat „Viitoare organizare a relaţiilor economice între Germania şi germanii din România Mare" (Arh. St. Bucureşti, col. Xerogr. R.F.G., pach. XVII/5, p. 107-112).

THE INTER-RELIGIOUS DIALOGUE – AN APPROACH FROM THE PERSPECTIVE OF INTERNATIONAL RELATIONS

Ion Cordoneanu
Prof., PhD, "Dunărea de Jos" University of Galaţi

Abstract: The secularist movements heralded that religion would disappear under the pressure of the ever present reason and pragmatism in the politics of a nation, the public space or in the international relations. Religion, however, is present and is here to stay, and the international relations theories need to be aware of it even when it is taken into account as a dominant factor of a civilisation (Huntington) or, precisely then.
This article will support the idea that "the balance of power" (Morgenthau) needs to take into account the religious factor and the manner in which the inter-religious dialogue and the ecumenical movement may contribute to the international equilibrium. The main consequence is that the civilizational differences can be eluded when morality inspired by religious commitments, even if it cannot become an international norm, can give another consistence to some concepts like international law, international public opinion, pacifism, open diplomacy.

Keywords: religious faith, diplomacy, balance of power, international relations

Mișcările seculariste anunțau că religia va dispărea sub presiunea prezenței din ce în ce mai accentuate a rațiunii și pragmatismului în politica unei națiuni, spațiu public global sau relațiile internaționale. Religia, însă, este prezentă și rămâne aici, iar teoriile relațiilor internaționale trebuie să țină seama de ea, chiar când este luată în considerare ca factor dominant al unei civilizații (Huntington) sau, poate, mai ales atunci.

În acest articol voi argumenta în favoarea ideii că „balanța de putere" (Morgenthau) trebuie să țină seama de factorul religios și de modul în care dialogul inter-religios și mișcarea ecumenică pot să contribuie la echilibrul internațional. Principala consecință este că faliile civilizaționale pot fi eludate atunci când moralitatea inspirată de angajamentele religioase, chiar dacă nu poate deveni normă internațională, poate da o altă consistență unor concepte ca drept internațional, opinie publică internațională, pacifism, diplomație deschisă.

Recunoscut, odată cu publicarea monumentalei „Politica între națiuni. Lupta pentru putere și lupta pentru pace" (1948), drept părintele teoriei relațiilor internaționale, Morgenthau construiește concepția sa referitoare la politica mondială plecând de la presupoziția fundamental filosofico/antropologică a naturii individului care se zbate între două principii – impulsul moral și impulsul de stăpânire, două tendințe care îi domină existența și îi justifică acțiunile. Actorii internaționali, ca proiecții ale individului și ale grupurilor de indivizi, acționează în virtutea acestor două impulsuri, unul moral iar celălalt înclinat către dominație, unul caracterizat prin dezirabilitatea păcii, celălalt acționând sub impulsul instinctului de dominare și expansiune prin mijloace violente și de coerciție. Una dintre preocupările centrale ale realismului lui Morgenthau este aceea privitoare la justețea de a da aspirațiilor unei națiuni valoare universală și, în acest sens, Morgenthau consideră că este o mare diferență între credința că toate națiunile sunt supuse judecății Domnului, de neînțeles pentru mintea umană, și convingerea blasfemiatoare că Dumnezeu ține tot timpul cu tine și că ceea ce dorești tu nu se poate să nu vrea și Dumnezeu.

Un concept central al teoriei lui Morgenthau este acela de „balanță de putere", definită drept „dorința de putere a mai multor națiuni, fiecare încercând fie să mențină, fie să răstoarne stau-quoul"[1]. Morgenthau demonstrează că balanța internațională de putere este doar o manifestare particulară a unui principiu social general, căruia toate societățile compuse dintr-un număr de unități autonome îi datorează autunomia părților componente; că balanța de putere și politicile ce vor să o mențină nu sunt doar inevitabile, ci reprezintă un factor esențial stabilizator într-o societate a națiunilor suverane și că instabilitatea balanței nu se datorează erorii principiului, ci condițiilor specifice în care trebuie să opereze principiul în această societate.

În acest context, politica internațională înțeleasă ca „efort continuu de a menține și a crește puterea națiunii proprii și de a stăvili sau reduce puterea altor națiuni"[2] trebuie să ia în considerare faptul că moralitatea internațională trebuie abordată ținând seama de supra estimarea asupra politicii internaționale sau de a subestima această influență negând faptul că politicienii și diplomații acționează și pe baza altor considerente în afara celor care țin de puterea materială[3]. Morgenthau remarcă faptul că trebuie evitate două erori, aceea în care sunt confundate regulile morale pe care oamenii le respectă efectiv atât cu cele pe care pretind că le respectă, cât și cu cele pe care teoreticienii declară că ar trebui ca ei să le respecte.

De aici, realismul politic al lui Morgenthau care promovează ceea ce el a numit „balanța de putere" în care „recunoaștem dezirabilitatea păcii și forța normelor morale, dar în același timp suntem perfect conștienți de neputința de a înfrâna animus dominandi altfel decât prin mijloace coercitive"[4].

Morgenthau susține ideea că e greșit să fie desconsiderată și condamnată moral politica de putere, întărind asupra faptului că politica internațională nu trebuie considerată malefică și că nu e în nici un caz inutilă căutarea limitărilor morale ale aspirației către putere pe scena internațională. Pe de o parte, „spre deosebire de Antichitate și de o mare parte din Evul Mediu, era modernă exercită limitări morale asupra conducerii afacerilor externe, în măsura în care acestea ar putea afecta viața indivizilor sau a grupurilor de indivizi"[5]. Morgenthau recunoștea, însă, că în situația contemporană a umanității sau manifestat anumiți factori care au slăbit în mod evident limitările morale în câmpul relațiilor internaționale. El observa, la vremea sa, că este vorba de o disoluție generală cauzată de doi factori: înlocuirea responsabilității aristocratice cu cea democratică în afacerile externe și înlocuirea standardelor de acțiune universală cu cele naționaliste.

Contextul și procesul descris de Morgenthau la vremea sa pot fi revalidate și în ziua de astăzi, când vrem să evaluăm locul pe care-l are sau poate avea religia în relațiile internaționale. Acum 70 de ani Morgenthau observa fragmentarea societății internaționale într-o multitudine de comunități naționale autosuficiente din punct de vedere moral, care au încetat să acționeze într-un cadru comun de precepte morale – această situație de fapt fiind doar simptomul schimbării care a transformat relațiile dintre preceptele morale universale și sistemele particulare ale eticii naționale: „Transformarea a continuat în două moduri diferite. A slăbit, până la ineficacitate, regulile morale universale, supranaționale de comportament, care înainte de epoca naționalismului impuseseră un sistem – oricât de precar și dezbinat – de limitări asupra politicilor internaționale ale națiunilor individuale. Invers, a întărit mult

[1] Hans J. Morgenthau, *Politica între națiuni. Lupta pentru putere și lupta pentru pace*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 203.
[2] *Ibidem*, p. 259.
[3] *Ibidem*, p. 258.
[4] Andrei Miroiu, „Cum să-l citim pe Morgenthau", în Hans J. Morgenthau, *Politica între națiuni. Lupta pentru putere și lupta pentru pace*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 12.
[5] Morgenthau, *op. cit.*, p. 266.

tendința națiunilor individuale de a-și înzestra sistemele de etică naționale particulare cu o validare universală”[6].

Teza „faliilor intercivilizaționale” a lui Samuel Huntington vine să confirme slăbirea și fragmentarea sistemului internațional, doar că este vorba de civilizații care înlocuiesc statele și instituțiile sistemului internaționale și care sunt delimitate de religii. Religia joacă aici rolul de factor care fragmentează, divide și determină ciocnirile la nivelul acestui sistem[7].

Este important cum se definește pe sine religia în contextul internațional contemporan, pentru a putea identifica rolul pe care-l poate avea în încercările teoreticienilor de depășire a paradigmei huntingtoniene. Astfel, într-o definiție inclusivă a religiei, dacă se au în vedere atât funcția în societate, cât și substanța doctrinară (aspecte care, luate separat, poartă cu sine neajunsuri[8]), trebuie remarcate discursul (referitor la planul care transcende umanul), setul de practici (inclusiv etica relativă la acestea, care vizează îmbunătățirea indivizilor și a lumii), comunitatea (generatoare de identitate) și instituția (cu rol de reglementare a celorlalte trei) – toate acestea fac religia relevantă în sistemul relațiilor internaționale[9].

Motivația includerii religiei în studiul relațiilor internaționale este fundamentată pe mai multe considerente. În primul rând, trebuie avut în vedere faptul că secularizarea nu și-a îndeplinit obiectivul în privința dispariției religiei din viața publică[10]. În al doilea rând, religia este prezentă în politica națională și internațională în trei moduri (ca sursă a identității, ca factor care influențează concepțiile despre lume ale factorilor decizionali și ale electoratului, fiind sursă de legitimitate pentru deciziile și acțiunile politice, ca referință prezentă în relațiile internaționale, atunci când conflictele religioase devin transnaționale și sunt reclamate intervenții umanitare). Toate acestea indică faptul că „influența religiei asupra relațiilor internaționale este semnificativă, atât prin prisma aspectelor practice și normative pe care le influențează, cât și prin prisma existenței a numeroase rețele sau organizații transnaționale religioase, care creează solidarități și loialități alternative celor statale și care au o forță extrem de importantă de modelare a politicii mondiale”[11].

Faptul că religia este o realitate de care relațiile internaționale începe să țină seama, este dovedit de preocuparea cercetătorilor și importanța de care se bucură acest subiect în centre de cercetare din universități occidentale și nu numai. Aduc în discuție aici doar seminarul, desfășurat pe parcursul a trei sesiuni / dezbateri în cadrul University of Notre Dame (toamna 2011, primăvara 2012 și vara 2012) care s-a concentrat asupra a trei teme majore, la rândul lor împărțite în câteva subteme[12].

---

[6] Morgenthau, *op. cit.*, p. 277.
[7] Samuel Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editra Antet, 1998, p. 136.
[8] Natalia Vlas, *Globalizarea și religia la începutul secolului XXI*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 112.
[9] Bruce Lincoln, *Holy Terror. Thinking about Religion after September 11*, University of Chicago Press, Chicago, 2003, p. 5-8 (apud. Natalia Vlas, op. cit., p. 113).
[10] Natalia Vlas, *op. cit.*, p. 126.
[11] *Ibidem*, p. 133.
[12] http://rmellon.nd.edu/working-groups/international-relations-and-religion/ (consultat la 9 decembrie, 2017): **1) How should we study religion and international relations?** (August 17-18, 2011, South Bend); A) What do we mean by "religion" in international relations: is it primarily an identity or a theology?; B) When and under what conditions does religion matter in international relations and how much?; C) What are the strengths and weaknesses of different ontological and epistemological approaches to the study of religion and international relations?; D) What does it mean to say religion and politics are "separable" in international relations? **2) How can religion broaden our understanding of international relations?** (Spring 2012, Chicago); A) What is the connection between religion and nationalism?; B) How does the diversity within religious traditions (particularly in Christianity, Islam, Hinduism, and Confucianism) affect their manifestations in international relations?; C) What are the theoretical and empirical "anomalies" or "puzzles" that a secular approach to international relations confronts and the integration of religion might resolve?; **3) What should be the core of the future research agenda for religion and international relations? (Summer 2012, Chicago)**; A) How can we profitably

Raportul rezultat în urma acestui seminar arată diversitatea problematicii referitoare la importanța religiei în contextul relațiilor internaționale. Pentru economia acestui articol, mă voi opri asupra textului „What is religion?" al lui William Cavanaugh, care dezbate asupra dificultății definirii religiei în raport cu aria relațiilor internaționale. Autorul constată că, indiferent de modalitatea în care este înțeleasă religia, *sui-generis* sau nu, ea există ca o categorie construită care, în câmpul relațiilor internaționale, ar trebuie privită asemenea unei lentile care adesea distorsionează. În opinia lui Cavanaugh, cercetătorii ar trebui să nu mai privească prin această lentilă, ci să se concentreze chiar asupra ei, pentru a înțelege cum această categorie construiește, în relațiile internaționale, conceptul de putere și plecând de la premisa că nu mai este posibilă utilizarea ne-critică a categoriilor religios / secular ca și cum ar fi descriptori neutri ai realităților la nivelul cel mai de jos[13].

În afara dihotomiei ireductibile religios / secular, rolul religiilor și al organizațiilor religioase devine relevant din perspectiva conceptului de „religious peacebuilding" care re-construiește locul religiei în cadrul relațiilor internaționale, contrabalansând receptarea dominantă în relația dintre religie și afaceri internaționale, a religiei ca factor care determină acțiuni violente[14]. Abordările sunt diferite, de la concentrarea pe dialogul interreligios la integrarea componentelor de peacebuilding în asistență umanitară și dezvoltarea de programe. Dar, poate că cel mai important este faptul că, acolo unde diplomația tradițională este limitată, „the specific characteristics of religious peacemaking show at an advantage compared to non-religious bodies in many areas. Faith-based peacemakers are dedicated, respected, trusted and sensitive. Faith-based actors are also efficient at operating in those areas where traditional diplomacy possesses limited or no tools and resources to deal with the conflict. Some are able to engage in relation-building activities with no foreseeable time limits. They engage in truly direct interactions with the communities served with the result that the peacemakers are perceived not solely as relief providers but true friends"[15]. Kulska pledează pentru o diplomație a nespecialiștilor, un dialog „non-politic", în care căile de abordare sunt prietenia, dialogul și flexibilitatea, cu atât mai mult cu cât, în ecuația unor conjuncturi tensionate, apar și lideri religioși locali care, prin statutul recunoscut la nivelul comunității, asumă un rol fundamental în încercarea de rezolvare a conflictului.

Diplomația bazată pe credință[16] presupune includerea faptului de credință religioasă în practica relațiilor internaționale și susține implicarea religiei, prin liderii ei și a instituțiilor

broaden the discussion of religion and intra- and inter-state conflict beyond the current focus on non-state actors animated by radical Islam?; B) As a result of the most recent wave of scholarship, there is likely to be a grudging consensus that religion remains a factor in the behavior of international actors. Is there any chance that a similar consensus might emerge on the role of religion as a source of universally compelling normative prescriptions?; C) What should be the agenda for the future study of religion and world politics? [Outline of final White Paper on "Hypotheses on the Study of Religion and International Relations"].

[13] William Cavanaugh, „What is religion?", în *Religion and International Relations: A Primer for Research. The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion Across the Disciplines University of Notre Dame* (http://rmellon.nd.edu/working-groups/international-relations-and-religion/, consultat la 9 decembrie, 2017)

[14] Joanna Kulska, „A balanced perceptionof Religion in International Relations", în E-international Relations, 9 iulie 2015 (http://www.e-ir.info/2015/07/09/a-balanced-perception-of-religion-in-international-relations/, consultat la 5 decembrie 2017).

[15] Peuraca, B. (2003) "Can Faith-Based NGOs Advance Interfaith Reconciliation? The Case of Bosnia and Hercegovina," *United States Institute of Peace Special Report*, no. 103, March, p. 7 (cf. http://www.e-ir.info/2015/07/09/a-balanced-perception-of-religion-in-international-relations/). Mai vezi și Vendulka Kubalkova, The „Turn to Religion" in International Relations Theory, în E-international Relations, 3 decembrie, 2013 (http://www.e-ir.info/2013/12/03/the-turn-to-religion-in-international-relations-theory/, consultat la 1 decembrie 2017).

[16] Conceptul este introdus de Douglas Johnston în „Conflict Prevention and Peacebuilding: The Religious Dimension". În Paul van Tongeren, Malin Brenk, Marte Hellema, Juliette Verhoeven (ed.), People Building

religioase ca parte a soluționării conflictelor, având în vedere că „motivele de pace sunt ancorate într-o identitate și într-o sensibilitate profund religioasă”[17] și, pornind de la această realitate, poate fi găsit un limbaj comun care, pornind de la crezurile și simbolurile religioase, să se îndrepte spre reconciliere.

BIBLIOGRAPHY

Cavanaugh, William, „What is religion?”, în *Religion and International Relations: A Primer for Research. The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion Across the Disciplines University of Notre Dame*, pp. 56-67 (http://rmellon.nd.edu/working-groups/international-relations-and-religion/, consultat la 9 decembrie, 2017).

Huntington, Samuel, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editra Antet, 1998.

Johnston, Douglas, „Conflict Prevention and Peacebuilding: The Religious Dimension”. În Paul van Tongeren, Malin Brenk, Marte Hellema, Juliette Verhoeven (ed.), *People Building Peace II: Successful Stories of Civil Society* (Project of the European Centre for Conflict Prevention), L. Rienner Publishers, 2005.

Kubalkova, Vendulka, „The *Turn to Religion* in International Relations Theory”, în E-international Relations, 3 decembrie, 2013 (http://www.e-ir.info/2015/07/09/a-balanced-perception-of-religion-in-international-relations/).

Kulska, Joanna, „A balanced perceptionof Religion in International Relations”, în E-international Relations, 9 iulie 2015 (http://www.e-ir.info/2015/07/09/a-balanced-perception-of-religion-in-international-relations/).

Lincoln, Bruce, *Holy Terror. Thinking about Religion after September 11*, University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Morgenthau, Hans J., *Politica între națiuni. Lupta pentru putere și lupta pentru pace*, Editura Polirom, Iași, 2007.

Peuraca, Branka, “Can Faith-Based NGOs Advance Interfaith Reconciliation? The Case of Bosnia and Hercegovina,” *United States Institute of Peace Special Report*, no. 103, March, 2003, pp. 1-12.

Vlas, Natalia, *Globalizarea și religia la începtul secolului XXI*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008.

Peace II: Successful Stories of Civil Society (Project of the European Centre for Conflict Prevention), L. Rienner Publishers, 2005.

[17] Natalia Vlas, op. cit., p. 193.

THE PROCESS OF EUROPEAN SPIRITUAL INTEGRATION AND THE PROBLEM OF VALUE ASSIMILATION

Ionuț Ștefan
Assoc. Prof., PhD, "Dunărea de Jos" University of Galaţi

Abstract:This text is a natural continuation of our approaches on the issue of globalization. European integration is a complex phenomenon that can't be confined to one dimension privileged. I believe that aspects of culture, spirituality, the issue of values, avoiding cultural stereotypes, social, etc. are vital issues in the European integration process. Values that people adopt important elements directing their behaviour and various forms of activity. The phenomenon of European integration into question the relation of national cultures and what today we call European culture.In this context I raised the issue of cultural stereotypes that represent significant obstacles, dangerous mental blocks in the process of European integration. The media plays an important manifestation of negative cultural stereotypes. These difficulties can be overcome to some extent if there is a genuine communication between different national cultures, between different European linguistic areas. In this context it is important that the educational system must be redesigned to European future.

Keywords: national culture, European culture, European values, cultural stereotypes, European spiritual integration.

1. Conceptul de cultură

În trasarea domeniului integrării spirituale este necesar să definim mai întâi conceptul de cultură. Definirea noţiunii de *cultură* se bucură de o tot mai mare atenţie şi de o mai largă utilizare în ştiinţele socio-umane, dar şi în domenii precum management internaţional, marketing, publicitate, mass-media, turism, ecumenism etc. Accepţiunile curente înclină în favoarea unei definiţii largi a culturii, care cuprinde „viaţa de zi cu zi, modelele general însuşite de comportament, cunoştinţele comune, convenţiile şi semnele specifice de identificare împărtăşite de membrii unei comunităţi date şi transmise atât conştient cât şi inconştient." (Shelley, Winch, 1995, p. 10) Alte definiţii preferă termeni mai cuprinzători prin care este explicitat conţinutul unei culturi: „toate activităţile materiale şi spirituale ale fiinţelor umane – cadrul de referinţă exterior, societal, precum şi imaginea de sine interioară a subiecţilor, la un anumit moment şi într-un anumit mediu." (Shelley, Winch, 1995, p. 192)

Diferitele domenii ştiinţifice pun în evidenţă alte accepţiuni ale culturii. Astfel, într-o viziune istorică, cultura prezentului este o construcţie pe rămăşiţele societăţilor precedente şi din materialele create în epocile istorice trecute. Această accepţiune, argumentată de istoricul Norbert Elias, priveşte schimbările culturale ca „un *proces de civilizare*, un proces continuu de generare a normelor sociale şi valorilor care leagă indivizii într-o măsură din ce în ce mai mare, de convenţiile sociale, obligându-i să le respecte." (Shelley, Winch, 1995, p. 193).Privită ca şi concept al identităţii sociale, cultura este percepută ca veşmânt al realităţii, un mod şi un mijloc de auto-portretizare socială şi un indicator al poziţiei sociale, punând în evidenţă diferenţele şi ierarhiile. Cultura mai reprezintă însă şi un stereotip naţional de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, când ea a fost destinată să pecetluiască, să garanteze şi să

menţină existenţa spirituală a naţiunii. Cultura naţională a fost astfel angajată drept pretext pentru izolaţionism politic.

Alte abordări, precum cea a lui James Lull, accentuează componenta subiectivă, personală a culturii şi a discursului meta-cultural, argumentând că „a vorbi despre cultură înseamnă, în multe privinţe, a te referi la forme biologice, materiale, sociale şi spirituale relativ stabile, care ne înconjoară şi ne influenţează de la naştere. (…) Moştenim limba, naţionalitatea, religia, clasa socială şi diferite obiceiuri care compun viaţa de zi cu zi, precum tipul de mâncare pe care o consumăm şi modelele noastre de bază de comunicare verbală şi nonverbală." (Lull, 2000, p. 131) Din aceste motiv, consideră James Lull, „cultura poate fi în esenţă un concept social, dar este înţeleasă în mod foarte personal. Cultura este un mediu care leagă persoane individuale şi grupuri mici cu comunităţi mai largi, prin valorile, experienţele şi modurile de expresie comune." (Lull, 2000, p. 132)

Zygmunt Bauman prezintă trei variante de explicitare a culturii ca şi concept, şi anume: ierarhic, diferenţial şi generic. Cel dintâi descrie cultura ca pe o posesiune, indiferent că ea este moştenită sau câştigată, ca pe o „parte detaşabilă a fiinţei umane". „Este cu siguranţă un fel anume de posesiune: are în comun cu personalitatea umană calitatea unică de a fi simultan, *esenţa* definitorie şi *trăsătura esenţială* descriptivă a creaturii umane." (Bauman, 2000, p. 5) Cultura în sens ierarhic este „saturată de valori" şi nu permite nici măcar folosirea la plural a termenului *cultură;* ea are de a face cu o natură umană ideală şi constituie efortul conştient, stăruitor şi prelungit de a atinge acest ideal. (Bauman, 2000, p. 7)

În sens diferenţial, în care accepţiunile de cultură ca identitate socială şi cea de cultură ca stereotip naţional se pot înscrie cu uşurinţă, termenul de *cultură* este utilizat pentru a exprima diferenţele dintre comunităţi umane discriminate temporal, ecologic sau social. Bauman consideră că, invocată în sens diferenţial, cultura este împovărată cu principala responsabilitate pentru destinele cu totul diferite ale popoarelor egal înzestrate genetic, dar confruntate, mai mult teoretic, cu o varietate identică de oportunităţi economice. De asemenea, a considera cultura drept principalul diferenţial al condiţiei umane corespunde supremaţiei cunoaşterii şi educaţiei, postulate de gândirea modernă, pe linia Iluminismului. Aşadar, „conceptul diferenţial de cultură pare să fie un constituent indispensabil al imaginii moderne a lumii, strâns legat de cele mai sensibile articulaţii ale ei." (Bauman, 2000, p. 29)
Cea de-a treia variantă discutată de Bauman este conceptul generic de cultură, pe care îl consideră „creat pentru a depăşi opoziţia filozofică persistentă între spiritual şi real, gândire şi materie, trup şi minte". „Cultura este efortul permanent de a depăşi, de a înlătura această dihotomie. Creativitatea şi dependenţa sunt două aspecte indispensabile ale existenţei umane, nu numai condiţionându-se, dar şi consolidându-se reciproc; ele nu pot fi, în concluzie, depăşite – ele îşi depăşesc propria antinomie numai recreând şi reconstruind baza care o generează. Agonia culturii este, astfel, condamnată la continuare veşnică; în plus, omul, odată ce a fost înzestrat cu vocaţia culturii, este condamnat să exploreze, să fie nemulţumit cu această lume, să distrugă şi să creeze." (Bauman, 2000, p. 43)

Analizând în continuare cultura ca structură, acelaşi autor porneşte de la opoziţia stare de dezordine – structură (cea dintâi stă sub semnul probabilităţii, cea de-a doua sub cel al predictibilităţii şi al modelelor repetabile) şi vede cultura ca un instrument anti-entropie. Caracteristica esenţială a oricărui sistem, ca întreg structurat, este comunicarea între părţile componente. „Vorbim despre comunicare ori de câte ori o serie de evenimente este ordonată, ceea ce înseamnă într-un anumit sens, predictibil. Dacă mergem de la perspectiva sociologică la lingvistica structurală şi nu invers, privim totalitatea activităţii umane ca efort de ordonare, de organizare, de a face spaţiul de viaţă al fiinţelor umane unul predictibil şi maniabil, iar limba ni se oferă drept unul dintre mijloacele dezvoltate pentru a sluji acestui scop general: un mijloc pe măsura comunicării în sensul cel mai restrâns. În loc ca cultura să reprezinte o serie de particularizări ale funcţiei de comunicare reprezentate de limbă, limba s-a transformat într-

unul dintre multele instrumente ale efortului generalizat de a ordona, desfăşurat de cultură ca întreg." (Bauman, 2000, pp. 74-75) În acest fel, Bauman înlocuieşte „comunicarea" cu „ordonarea", înţelegând-o pe cea dintâi ca pe ordonarea câmpului cognitiv al receptorului.

James Lull atrage atenţia că în definiţia culturii nu ne referim doar la „lucruri, valori şi moduri de a fi, ci şi la modul în care acestea sunt interpretate şi aduse în mod conştient în conştiinţă prin comunicare uzuală şi practică socială", ceea ce conferă culturii calitatea ei principală, aceea de a fi discursivă. (Lull, 2000, p. 133) Potrivit lui Lull, cultura este o structură, având ca scop realizarea stabilităţii cognitive şi sociale pentru indivizi şi grupuri, prin crearea de sens, ordine şi siguranţă. „Calitatea relaţională a culturii este cea care produce stabilitate. Culturile sunt cadrele prin care ne interpretăm pe noi înşine şi pe alţii. Culturile asigură matricele prin care este generată cunoaşterea interpersonală, conferind coerenţă şi consistenţă sistemului nostru de sensuri şi inspirând un simţ al stării de bine. Cultura organizează modul în care distingem între cunoscut şi necunoscut, între prieteni şi duşmani, între plictisitor şi antrenant. Cultura oferă baza pe care ne formăm identităţile personale şi colective şi mijloceşte un simţ al apartenenţei la comunităţi sociale mai largi." (Lull, 2000, pp. 133-134)

Pentru a răspunde cât mai complet la ceea ce se înţelege prin cultură, menţionăm şi un alt sens atribuit termenului respectiv, pe care, mai ales din cauza prolificităţii sale în mass-media şi publicitate, nu îl putem neglija. Acest sens provine din echivalarea termenului „cultură" cu acela de clişeu, oricât de simplist, care caracterizează anumite opţiuni sau o latură a comportamentului exterior comun unor indivizi la un moment dat şi absorbirea sa de către acest clişeu (a se vedea „cultura rap", „cultura rock", „cultura gay", „cultura Coca-Cola", „cultura Cartoon Network" etc.).

2. Comunicare interculturală – premisa integrării spirituale

Comunicarea interculturală este unul dintre proiectele în care se investeşte multă încredere şi căruia îi sunt dedicate numeroase, deşi recente, preocupări. Pentru cei care au abandonat conceptele impregnate de ideologie şi proiecţii politice, precum cele de „etnie" şi „naţiune", conceptul de „cultură" este deocamdată suficient de maleabil pentru a plomba faliile artificiale dintre oameni, cu un material flexibil, corespunzător nevoii de mişcare mai comodă şi mai puţin periculoasă pe terenul aglomerat de stereotipuri al auto-definirii. Pentru cei încă ancoraţi în modelul naţional, cultura este un spaţiu suficient de cuprinzător pentru a-şi desfăşura graniţele mentale, arareori corespunzătoare realizării geografice a statului naţional, şi a-şi transpune în interiorul lor valorile definitorii. Expresivitatea termenului de „cultură" şi puterea lui de a evidenţia diferenţele specifice face ca acesta să domine discursul auto afirmativ al tuturor grupurilor dornice de o mai mare recunoaştere externă şi coeziune internă. În acelaşi timp, acest termen, suficient de „corect din punct de vedere politic", se bucură de neutralitatea propice promotorilor pluralismului şi diversităţii.

Şi pentru unii, şi pentru ceilalţi, comunicarea interculturală reprezintă o posibilitate de a exterioriza propriile valori, simultan cu receptarea şi acceptarea (nu neapărat şi împrumutarea) valorilor celuilalt. Comunicarea interculturală este, în esenţă, un fenomen interpersonal, dar care poate fi extins şi la comunităţile sau grupurile mai largi care se identifică pe baza unor valori comune tuturor membrilor lor. Deşi comunicarea interculturală se defineşte în termeni pozitivi, cel mai adesea principalele ei obiective sunt formulate negativ, ca deconstrucţie a clişeelor şi desfiinţare a şabloanele defavorabile interlocutorului. Aceasta se datorează faptului că eforturile de a o realiza practic şi de a o transforma într-o realitate obişnuită are în primul rând un scop social, anume prevenirea conflictelor.Realizarea acestui deziderat este un fapt dificil, iar dificultăţile pornesc încă de la nivelul teoretic, la care multiculturalismul şi interculturalitatea nu sunt încă termeni deplin asimilaţi de gândirea factorilor de decizie politică sau din domeniul politicii culturale, educaţiei, mass-mediei etc.

Pentru statele naţionale europene, preocupate de a menţine coeziunea internă şi pacea socială, comunicarea interculturală este o opţiune oficială categorică şi unanimă. Acest lucru, valabil în linii mari, prezintă însă o mare varietate de condiţii concrete şi de provocări venite, pe de o parte, din falierea istorică a Europei, în nord şi sud, est şi vest, zdruncinată de schimbările politice interne, încă nu pe deplin reaşezată, dar presată de politica de extindere spre est a Uniunii Europene; pe de altă parte, se simte tensiunea, tot mai greu de ignorat, provocată de puternica imigraţie din afara Europei, căreia ţările occidentale nu par să îi fi dat încă un răspuns hotărât în nici un sens, dar care îşi exprimă tot mai sonor întrebările, la rândul lor divergente. Noua Europă are aspectul unui colaj de „lumi simultane necontemporane" (Ungureanu, 2005, p. 4-5), în care culturile se întâlnesc parţial adaptate una alteia şi încă nepregătite pentru un dialog de profunzime.

În fluxul neuniform al comunicării interculturale ne lovim de multe aspecte problematice. Am identificat câteva dintre acestea, pe care vom încerca să le analizăm mai departe: înţelegeri diferite ale culturii, fiecare conducând la o anumită conduită culturală, valorile culturale diferite, varietatea lingvistică şi inexistenţa unui cod comun de comunicare, ingerinţele ideologiei, stereotipurile culturale, politicile sociale în privinţa imigranţilor, problema identităţii culturale şi mijloacele de comunicare în masă.

3. Limba şi limbajul – vectori ai integrării spirituale

În procesul comunicării (termen provenind din latinescul *comunicare* – a pune în comun, a împărtăşi, a uni), cel care creează legătura între comunicatori este limbajul, iar partea esenţială a limbajului, postulată de Ferdinand de Saussure (1857-1913) drept „normă a tuturor celorlalte manifestări ale limbajului" (de Saussure, 1998, p. 36) este limba, definită de lingvistul elveţian drept „un produs social al facultăţii limbajului şi un ansamblu de convenţii necesare adoptate de corpul social pentru a îngădui exercitarea acestei facultăţi de către indivizi." (de Saussure, 1998, p. 36)

Comunicarea verbală este esenţială pentru existenţa umană şi reprezintă modalitatea cea mai importantă de manifestare a culturii ca sistem discursiv şi de comunicare. „Limba are limite şi consistenţe în elementele sale semantice şi relaţiile sintactice. Dar aceste limite şi consistenţe sunt slabe. În sensul ultim limba este nelimitată. Oamenii se joacă cu limba. Abuzează de ea. O inventează. Îi conferă accente. O cântă. Astfel, în timp ce limba într-adevăr structurează comunicarea şi conştiinţa şi acţionează ca un lipici care ţine culturile unite prin aceea că oferă câmpuri comune de înţelesuri, ea nu condiţionează gândirea sau comportamentul. Ca toate formele simbolice, limba este o resursă de construcţie şi deconstrucţie socială a culturii." (Lull, 2000, p. 139)

Konrad Schröder apreciază că „existenţa umană şi cultura umană sunt posibile numai datorită limbii, pentru că limba este cea care ne face capabili să transmitem experienţă – conştiinţa istorică este vitală pentru modelarea viitorului (…). Limba oferă un punct de identificare, un pod spre conştiinţa colectivă; a o însuşi în mod corect înseamnă a emana mirosul potrivit şi a fi binevenit în turmă. De aceea limba devine un element în jocul puterii, un instrument de exercitare a autorităţii şi de menţinere a ei. A-i lipsi pe oameni de limba proprie este una dintre cele mai rele pedepse care există, anume pentru că simptomele de retragere care o urmează sunt atât de dureroase. Aceşti factori explică de ce, dacă un anumit sistem trebuie doborât, se simte de obicei nevoia de a ţinti limba sistemului, limba "corectă." (Shelley, Winch, 1995, p. 35)

Totodată, remarcă Njoku E. Awa, „limba este legătura care menţine o cultură unită. Regulile morale şi etice ale unei culturi sunt instituţionalizate prin limbă. La fel prejudecăţile, judecăţile de valoare şi stereotipurile care guvernează comportamentul cultural." (Shelley, Winch, 1995, pp. 273-274)

În Europa problema limbii în comunicarea interculturală apare sub mai multe aspecte: a) statutul limbii naţionale în raport cu limbile grupurilor minoritare europene; b) problema limbii oficiale în raport cu comunităţile lingvistice şi culturale de imigranţi non-europeni; c) comunicarea oficială şi neoficială la nivel pan-european, în cadrul diferitelor instituţii europene (foruri politice, companii multinaţionale, instituţii culturale, bisericeşti etc.) şi prin mass-media.Dacă la nivel oficial comunicarea instituţională nu este obstrucţionată de limbă, Uniunea Europeană adoptând ca limbi oficiale toate limbile oficiale ale statelor membre, nu există nici o normă care să transfere această diversitate oficială şi la nivelul statelor membre. Acestea sunt complet independente în a-şi formula şi aplica propria politică în domeniul limbii, recunoscând sau nu mai multe limbi naţionale sau oficiale, adoptând sau nu un plurilingvism oficial, încurajând sau nu competenţa lingvistică diversă (în limbile vorbite pe teritoriul naţional), prin programe educaţionale. Cheia de boltă a politicilor în privinţa limbii o constituie noţiunea de *limbă naţională*. Cu trei excepţii - Elveţia, Belgia şi Finlanda - unde sunt recunoscute mai multe limbi naţionale, statele europene au făcut din unicitatea limbii naţionale o expresie a unităţii naţionale şi politice, incluzând aşadar limba în formula de principiu a statului. Există state care recunosc limbile unor minorităţi şi permit educaţia în limba proprie a membrilor respectivelor comunităţi lingvistice (România), dar şi state care resping vehement această idee (Franţa). Chiar şi în cazul Belgiei şi Elveţiei, diversitatea lingvistică nu este un principiu operant la toate nivelurile, ambele state menţinând segregarea lingvistică, pe zone care tind spre omogenitate sau chiar o pretind ca realitate legitimă.

Prin chestiunea limbii naţionale intrăm într-un domeniu în care pot fi evidenţiate şi exemplificate ingerinţele ideologiei în întâlnirea dintre culturi, prin concepţia asupra culturii naţionale şi naţiunii, până la profesarea naţionalismului ca şi principiu valabil în conduita socială, politică şi uneori religioasă. Limba naţională, în jurul căreia par să graviteze toate celelalte aspecte menţionate, reprezintă simbolul suveranităţii statelor naţionale, care, începând cu Anglia şi Franţa, au ridicat dialectele vorbite în capitalele lor la statutul de limbă a întregii naţiuni. Limbile naţionale au devenit simboluri ale suveranităţii statale şi au fost cultivate ca limbă pentru ştiinţă, literatură, dar şi ca limbă de cult, înlocuind latina în Bisericile născute din Reformă şi mai târziu şi în Biserica Romano-Catolică, dar şi limba slavonă din cultul unor Biserici ortodoxe (timpuriu în România, mai târziu în Cehia, Bulgaria, Finlanda). Identificarea limbă-naţiune a stat la baza formării statelor naţionale moderne, limba fiind învestită cu rolul de „suflet al naţiunii" şi legată strâns de „identitatea naţională". Istoricul german Friedrich Meinecke observa existenţa unor „naţiuni-stat" şi a unor „naţiuni-cultură", dintre care cele din urmă sunt coagulate prin limbă, ca principal element de identitate culturală, alături de tradiţia istorică, cultură şi religie, iar celor din prima categorie le corespunde şi o realitate statală, izbutită pe seama aceleiaşi identităţi. (Mureşan, 1996, p. 11)
În definiţia lui James G. Kellas, „o naţiune este un grup de oameni care se simt o comunitate unită prin legăturile istoriei, culturii şi unei descendenţe comune. Naţiunile au caracteristici „obiective", care pot include un teritoriu, o limbă, o religie sau o descendenţă comună (deşi nu toate acestea sunt prezente întotdeauna), şi caracteristici „obiective", în principal conştiinţa unui popor asupra naţionalităţii sale şi ataşamentul faţă de ea. În ultimă instanţă este „loialitatea supremă" a oamenilor care sunt pregătiţi să moară pentru naţiunea lor." (Kellas, 1991, pp. 2-3) Angajamentele naţionaliste nu au condus însă întotdeauna la rezultate lăudabile, în ciuda faptului că în toate culturile europene moderne patriotismul, numit de Kellas „naţionalism oficial", este una dintre valorile cele mai exaltate. În cartea sa dedicată naţionalismului, Craig Calhoun arată că „ideea modernă de naţiune a crescut alături de ideea democraţiei ca parte a efortului de a întemeia politica pe „voinţa poporului", dar liberalismul acestei perioade „nu a reuşit să facă faţă realităţii graniţelor disputate, suprapuse şi neclare; nu a reuşit să abordeze procesele prin care s-au format identităţile naţionale şi prin care

populaţiile dintr-un teritoriu oarecare au fost încurajate (sau forţate) să adopte identităţi, limbi şi stiluri de viaţă mai mult sau mai puţin asemănătoare." (Calhoun, 1997, pp. 86-87)

Împingerea postulatului „limbă = naţiune" până la consecinţele sale ultime a lăsat urme dezastruoase în istoria Europei, precum revizuirile teritoriale prin încorporarea unor regiuni lingvistice în state ale căror limbă naţională o vorbeau (Alsacia, Lorena şi Austria înglobate în Imperiul German) şi strămutarea unor întregi comunităţi lingvistice care nu aveau ca limbă maternă limba oficială a statului în care se aflau, pentru a crea zone lingvistice omogene (de exemplu alungarea germanilor de pe teritoriul Uniunii Sovietice, Poloniei şi Cehoslovaciei după 1945, exodul ruşilor din fostele republici sovietice după 1990 şi epurările etnice din fosta Iugoslavie, în care argumentul limbii a fost vehiculat insistent). Această concepţie se menţine încă în Europa, limba fiind în continuare condiţia *sine-qua-non* pentru ca o persoană să îşi afirme apartenenţa la naţiune şi să fie recunoscută ca fiu al ei. Absolutizarea importanţei limbii naţionale unice pentru statul-naţiune a condus şi la conflicte şi violenţe din partea grupurilor lingvistice minoritate care s-au simţit defavorizate. Este cazul, de exemplu, al mişcărilor din Ţara Galilor pentru recunoaşterea limbii galeze, soldate cu violenţe şi cel mai adesea cu distrugerea inscripţiilor în limba engleză, sau al Cataloniei şi Ţării Bascilor, în care în anii '70 lupta pentru recunoaşterea limbilor catalană, respectiv bască, au căpătat un caracter violent. În acest gen de mişcări există şi o trăsătură separatistă, în sensul că afirmarea unei apartenenţe stricte presupune şi excludere.

Crearea barierelor lingvistice, îmbibate de ideologie, devenite adevărate bariere culturale, este generatoare de conflicte, exemplul fostei Iugoslavii rămânând de referinţă pentru modul în care limba oficială sârbo-croată, menită să menţină unitatea statală, după 1990 a devenit ţinta încordărilor naţionaliste. Mişcările separatiste s-au justificat adesea prin accentuarea distincţiei dintre limbile croată şi sârbă, pentru care se folosesc grafii diferite (latină şi slavă), cu scopul de a justifica şi menţine separarea regională. Putem invoca aici şi exemplul ţărilor din spaţiul ex-sovietic, devenite independente după 1990. În Ucraina independentă s-a impus obligativitatea de a folosi în spaţiul public limba ucraineană, în ciuda faptului că o mare parte dintre ucraineni îşi declară rusa ca limbă maternă (Alexandr Soljeniţîn deplângea situaţia numeroşilor ruşi izolaţi şi abandonaţi în statele nou formate, deveniţi ţinta naţionalismului anti-rusesc, şi considera măsura adoptată în Ucraina o nedreptate şi o greşeală istorică). Această măsură, care i-a dezavantajat în special pe numeroşii ruşi din Ucraina, este similară şi celor adoptate de Ţările Baltice, care au impus fiecare un termen obligatoriu pentru toţi locuitorii lor de a învăţa limba naţională a noului stat, drept condiţie pentru primirea cetăţeniei.

Numitorul comun al acestor situaţii este naţionalismul, prezent atât ca ideologie, cât şi ca mod de conduită socială şi politică şi concentrat pe reduta limbii naţionale, transformată în stindardul identităţii ieşite impetuos la iveală dintre ruinele imperiului monocrom din punct de vedere cultural. „Comportamentul naţionalist", susţine James G. Kellas, „se bazează pe sentimentul apartenenţei la o comunitate, care este naţiunea. Aceia care nu aparţin naţiunii sunt priviţi ca diferiţi, străini, loiali propriilor lor naţiuni." (Kellas, 1991, p. 4)

Nu de puţine ori şi Biserica a fost atinsă de viziuni de acest tip, termenul de „Biserică naţională" (rămas încă operant în Ţările Scandinave) a reînviat în ţările est-europene, chiar dacă aici regimurile democratice instaurate după căderea comunismului nu au mai acordat Bisericii acest statut oficial. A avea o altă limbă maternă, o altă organizare comunitară sau o altă confesiune decât cea sau cele tradiţionale acceptate de majoritate poate la un moment dat transforma în străin, prin intervenţia radicală a ideologiei, orice grup cu identitate culturală recognoscibilă, chiar şi în ciuda unei istorii comune de multe generaţii.

Pe de altă parte, Europa de Vest, devenită în a doua jumătate a secolului XX gazda unui mare număr de imigranţi din afara Europei, în mică parte asimilaţi, în mai mare măsură

adaptaţi noii lor ţări, este locul de naştere al unor generaţii de „semi-vorbitori a două limbi", după cum observă Konrad Schröder, cea maternă, a părinţilor lor, de care sunt însă izolaţi prin viaţa în comunităţi închise de imigranţi dezrădăcinaţi din cultura în care s-au format, şi cea „naţională" a ţării în care se află. Pe cea dintâi o cunosc în varianta vulgară, pe cea din urmă nu şi-o însuşesc decât în limita necesităţilor zilnice, din cauza instrucţiei insuficiente, datorate la rândul ei în bună parte statutului social inferior şi slabei aderenţe a familiilor lor la cultura adoptivă.

În ciuda tuturor problemelor sociale conexe semi-competenţei bilingve a unei generaţii, rămase suspendată între două culturi diferite între care nu există decât o comunicare firavă, Konrad Schröder consideră că „varietatea lingvistică este întotdeauna un element de îmbogăţire culturală" (Shelley, Winch, 1995, p. 29), datorită capacităţii culturii de a reflecta, exprima şi transmite simboluri, concepte şi modele de gândire specifice vorbitorului, iar „o a doua generaţie bilingvă este o valoare uimitoare pentru orice fel de forţă de muncă." (Shelley, Winch, 1995, p. 29) Uneori posibilitatea de a folosi o *limbă universală* „aculturală", după expresia lui R. Kaplan (Shelley, Winch, 1995, p. 242), deschide posibilitatea comunicării interculturale acolo unde rigiditatea impunerii limbii naţionale fără strategii corespunzătoare o făcea de neimaginat.[1]

Din acest motiv, Konrad Schröder pledează pentru adoptarea pentru viitor a ceea ce se numeşte „multilingvism receptiv", adică „folosirea limbilor internaţionale vorbite "stricat»", care au şansa de a se răspândi cel puţin la nivel regional, după modelul latinei vulgare, care să asigure mai degrabă capacităţile minime necesare comunicării, în primul rând receptării, adică de a citi şi de a asculta. După părerea sa, singura opţiune realistă este schimbarea atitudinilor faţă de vorbitorii altor limbi, iar rolul cel mai important îi revine educaţiei. Soluţia este predarea intensivă a mai multor limbi şi o mai bună predare a limbii materne pentru grupurile minoritare în unele ţări europene.

În 2001 Consiliul Europei a instituit Ziua Europeană a Limbilor Străine, dedicată încurajării plurilingvismului. Rezultatele anchetei sociologice asupra gradului de cunoaştere a unei limbi străine de către cetăţenii Uniunii, publicate pe 23 septembrie 2005, arată că 50% dintre europeni se declară vorbitori ai unei limbi străine, cu procente variind în funcţie de ţară, de la 29% în Ungaria până la 99% în Luxemburg, unde cifra indică populaţia cel puţin bilingvă. Uniunea Europeană sprijină programele de învăţare a limbilor străine, dar şi de încurajare a mobilităţii, pentru crearea condiţiilor favorabile învăţării unei limbi străine prin comunicare directă.

4. Rolul mass-mediei în procesul integrării spirituale

Mass-media reprezintă în sine un factor cultural, ideea de comunicare fiindu-i culturii intrinsecă, aşa cum arăta Zygmunt Bauman. Nu este deloc întâmplător că orice încercare de afirmare identitară a unui grup cultural sau lingvistic conţine în mod necesar o manifestare mediatică. Presei i se asociază astfel identitatea culturală, în sprijinul căreia este angajată şi invocată. Examinând istoria comunicării în masă pe calea radio şi prin televiziune, Monroe E. Price arată că aceste mijloace au jucat un rol foarte important în legătura dintre stat şi identitatea naţională, ca mijloace de „propagandă", pe care o numără printre modurile pozitive „de a folosi televiziunea şi radioul pentru a consolida ideile naţionale" (Price, 1995, p. 10),

[1] „Oamenii vor accepta faptul că trebuie să vorbească o limbă străină doar cu scopul de a–şi vedea de afacerile lor zilnice şi să-şi urmeze viaţa dacă dezavantajul personal pe care îl au (de exemplu mai puţine drepturi civile) este compensat de bonusuri economice. Oricum, aceasta se aplică doar imigranţilor şi muncitorilor sezonieri din prima generaţie, nu şi copiilor şi nepoţilor lor. Odată ce muncitorii imigranţi se aşează în tot felul de zone, ambele soluţii la care se face aluzie vor fi scumpe: pe de o parte, o politică de aculturare (scopul fiind participarea lingvistică şi culturală completă în ţara gazdă); pe de altă parte, o abordare autentică a comunităţii minoritare (aici scopul fiind acela de a menţine şi de a hrăni limba şi cultura originară, în timp ce ţara gazdă asigură drepturi civile şi remuneraţie decentă).", (Schröder, în Shelley, Winch, 1995, p. 40).

mai ales în momentele de criză, în care acestea devin cele mai sigure mijloace de convingere ideologică, dar şi în afara lor, când ele constituie „o parte vitală în stabilirea noilor mitologii ale statului în timpurile moderne." (Price, 1995, p. 11) Presa circumscrie în prezent spaţiul public al statului-naţiune, reprezentând totodată şi un focar de identificare culturală naţională.

Tendinţa actuală în domeniul mass-media este spre descentralizare şi liberalizare, presa fiind unul dintre domeniile reprezentative în care se manifestă fenomenul globalizării. Steven Ross, preşedintele celei mai mari corporaţii media din lume, Time Warner, descria situaţia actuală ca o realitate „condusă mai mult de oportunităţile de piaţă decât de identitatea naţională." (Shelley, Winch, 1995, p. 11) Ross considera satelitul, faxul, televiziunea, chiar filmele şi înregistrările audio „instrumentele revoluţiei democratice" (Shelley, Winch, 1995, p. 11), prin care se realizează circuitul liber al ideilor, producţiilor şi tehnologiei în spiritul competiţiei corecte. O astfel de viziune conduce spre promovarea standardizării şi omogenizării producţiei media şi detaşarea de particularităţile locului şi contextului. Cu toate acestea, media globală trebuie să îşi asigure credibilitatea, deci să ţină cont de realităţile locale în care operează.

În Europa acest fenomen a fost perceput preponderent în mod negativ, mai ales din cauza ocupării rapide a pieţei mediatice de către producţiile americane, în special în domeniul filmului. Din acest motiv, instituţiile europene au cultivat interesul pentru regionalism, care pune accentul pe diversitate şi încearcă să susţină prin reglementări şi măsuri economice producţiile europene. Descentralizarea şi liberalizarea pieţei mediatice a diminuat evident rolul statului în controlul mijloacelor de informare în masă, totuşi din partea acestuia se aşteaptă reglementarea caracterului televiziunii şi radioului, în special, de a servi protejării identităţii culturale. Un aspect relativ nou şi din ce în ce mai important al rolului statului democratic în domeniul mass-media este acela de a proteja pluralismul cultural, prin protejarea culturii grupurilor etnice şi lingvistice minoritare. „Pentru aceia care îmbrăţişează o viziune esenţialistă, un interes puternic din partea guvernului în privinţa televiziunii (ca formator de atitudini şi opinie) este vitală. Ca legăturile care menţin unite naţiunea şi statul să fie durabile şi percepute în profunzime, atunci ornamentele identităţii naţionale trebuie alimentate, expuse şi respectate. Pentru aceia care îmbrăţişează o definiţie pluralistă a identităţii naţionale, este covârşitor de important a avea acces la administrarea oricărui mecanism care poate distruge sensibilele balanţe multi-culturale." (Price, 1995, p. 41). Funcţionarea eficientă a unor mijloace de informare în masă la nivel european este restricţionată de inexistenţa unei limbi care să servească drept cod comun. Cele câteva ziare în limba engleză sau posturi de radio şi televiziune care emit în limba engleză nu se bucură totuşi de o receptare suficientă. Indiciile „europenizării" presei cotidiene sunt puţine. Ziarele rămân legate naţional sau regional, de arii lingvistice şi culturale, care deţin criterii politice şi de opinie publică diferite. Cooperarea trans-naţională provine dinspre agenţiile de ştiri, colaborarea editorială apropiată între cotidienele mari şi, într-o mai mică măsură, din integrarea financiară în marile trusturi de presă din Europa. Ponderea numerică şi de impact deţin în continuare mijloacele de informare în masă locale, adevărate „unelte de construcţie regională, nu numai în termeni culturali tradiţionali (conştiinţă regională, identitate culturală, cristalizare lingvistică), ci şi în termeni economici (oferta de locuri de muncă, familiarizarea publicului cu tehnologiile de comunicare, dinamizarea pieţelor locale etc.)." (Shelley & Winch, 1995, p. 36)

Sub presiunea reconfigurării accelerate a „noii Europe", a cărei tendinţă de centralizare politică este contrabalansată de o tot mai mare diversificare culturală, importanţa mijloacelor de informare în masă este adeseori angajată în sprijinul ideii de „identitate culturală europeană". Kleinsteuber contrazice necesitatea urmăririi „identităţii culturale" atunci când este vorba despre Europa, mai ales din cauza raportării la ameninţări externe, reale sau nu. El preferă să susţină, în locul identităţii, „diversitatea media", termen pe care îl consideră

adecvat multiculturalismului Europei şi mai puţin vulnerabil ingerinţelor politice şi ideologice care pot defini „pericolul" reprezentat de fluxul de informaţie din afară, aşa cum s-a întâmplat în timpul războiului rece. Diversitatea media ar întruni cel puţin patru aspecte: 1. diversitate obiectivă (varietate de specii şi subiecte); 2. diversitate de conţinut (ofertă pentru toate tipurile de informaţie şi opinie relevantă pentru societate; egalitate de şanse); 3. diversitate în raport cu persoanele (acces la sistemul de comunicare pentru toate grupurile de populaţie); 4. diversitate geografică (conţinut local, regional, naţional şi supranaţional reprezentat în oferta totală). (Shelley & Winch, 1995, p. 171)

Conform principiului diversităţii, Kleinsteuber consideră că trebuie percepute ca negative acele evoluţii din mass-media care ţintesc să impună norme asupra culturilor, să limiteze şansele de exprimare, să împiedice integrarea în societate şi ocaziile de colaborare, sau să restricţioneze alegerea individuală asupra conţinutului media. De asemenea, sistemele media bazate pe principiul diversităţii trebuie să ia în considerare valorile culturale acceptate sau care se luptă să fie acceptate în societate, între care pluralismul cultural şi religios constituie poate cea mai puternică provocare.Comunicarea în masă permite stabilirea unei largi diversităţi de relaţii culturale, pe de o parte prin infinitatea de expresii permise - teoretic - de libertatea presei, pe de altă parte prin numărul de posibili receptori. În realitate însă, acest mijloc de comunicare în masă vizează un grup ţintă care nu este delimitat clar. Mijloacele de informare în masă reprezintă incontestabil mijloace de comunicare interculturală, acţionând ca un filtru prin care se câştigă cunoştinţe şi înţelegere asupra unor părţi ale lumii cu care nu există o experienţă directă.

Mass-media constituie în acelaşi timp principala cale de formare şi transmitere a stereotipurilor culturale, mai ales că dimensiunea locală a comunicării este preponderentă, dar pot reprezenta şi un mijloc eficient de corectare a lor. Iniţiativele formulate de asociaţiile jurnaliştilor şi ale oamenilor de presă, de a evita folosirea clişeelor lingvistice depreciative sau menţionarea apartenenţei etnice a persoanelor implicate în evenimente negative (accidente de circulaţie, infracţiuni comise etc.) vizează tocmai evitarea perpetuării şi amplificării xenofobiei şi rasismului prin comunicarea în masă. Formularea unor astfel de norme şi mai ales aplicarea lor în condiţiile descentralizării domeniului mass-media nu poate fi impusă, ci numai recomandată, ceea ce face ca impactul lor să rămână limitat, dar nu neglijabil.

5. Valorile culturale şi integrarea spirituală

Imaginându-ne culturile ca pe nişte soluţii ale căror molecule se numesc *valori*, comunicarea interculturală apare ca un amestec molecular, în care unele valori se combină şi se asimilează în masa celeilalte substanţe, unele reacţionează şi creează structuri moleculare noi, altele rămân în afara acestui proces, ca reziduuri sau resurse latente pentru o reacţie viitoare. În acest proces, miezul comunicării interculturale este valoarea, ca element cu valenţe diferite, specifice, în funcţie de cultura pe care o reprezintă. Cu alte cuvinte, valoarea este o sursă elementară de energie care menţine dinamismul unei culturi, este o construcţie afirmativă în structura discursivă a culturii.

Potrivit lui K.S. Sitaram şi Lawrence W. Haapanen, comunicarea interculturală survine prin interacţiunea membrilor unor sisteme diferite de valori.[2] Studierea comunicării interculturale obligă aşadar la analiza conceptului de „valoare", care constituie miezul comunicării interculturale. „Un concept devine o valoare pentru nişte oameni atunci când aceştia îl consideră ca extrem de dezirabil sau indezirabil." (Sitaram, Haapanen, 1979, p. 149) Unii cercetători deosebesc valori „instrumentale", reprezentând moduri dezirabile de comportament, şi valori „terminale", reprezentând scopuri ultime dezirabile ale existenţei. (Sitaram, Haapanen, 1979, p. 150) Sitaram şi Haapanen formulează două legi generale pentru modul în care valorile sunt legate de comunicare: a) Valorile se comunică, atât explicit, cât şi

[2] Pentru demersul nostru este relevant abordarea realizată de (Sitaram & Haapanen, 1979, p. 159).

implicit, prin comportament symbolic; b) Modul în care oamenii comunică este influenţat de valorile la care ei aderă.

Valorile, potrivit autorilor citaţi, reprezintă cele mai importante variabile în comunicarea interculturală, diferenţele în privinţa valorilor ducând la eşecuri de comunicare. Diferenţele în privinţa valorilor se manifestă în tendinţa fiecăruia de a considera propriile valori superioare valorilor celuilalt şi raportarea lui la propriul sistem de evaluare. Această atitudine este denumită de autori drept *etnocentrism*, pentru care se propune ca antonim *relativismul cultural*. Acesta din urmă presupune studierea valorilor celuilalt în cadrul culturii sale, nu prin raportare la valorile noastre. Autorii susţin însă că o comunicare eficientă trebuie să fie deasupra ambelor opţiuni, pentru a permite evidenţierea celor mai bune aspecte ale fiecărei culturi, în aşa fel încât scopul său ultim să fie îmbogăţirea culturală a participanţilor la comunicare, prin împrumutul reciproc de valori. Pe acest principiu sunt formulate cele două reguli de bază ale comunicării interculturale. Prima este ca fiecare participant la comunicare să înţeleagă valorile celuilalt, iar cea de-a doua este ca fiecare să îşi adapteze propria comunicare la valorile celuilalt.

6. Identitatea culturală naţională şi europeană

Separatismul, izolaţionismul şi xenofobia sunt justificate de către susţinătorii lor drept modalităţi de rezistenţă la pericole externe care ameninţă identitatea culturală a naţiunii, grupului sau a comunităţii în cauză. Identitatea culturală este privită de apărătorii ei ca un bun ce trebuie conservat, o formulă miraculoasă, dar instabilă, în care sunt proiectate valorile cele mai importante şi non-valorile cele mai tolerate.

James Lull abordează problema relaţiei cultură-identitate prin puterea simbolică pe care o deţine cultura şi care explică teama popoarelor de a-şi pierde cultura. Aşezat sub eticheta culturii, un anumit mod de viaţă primeşte recunoaştere, coerenţă şi integritate, ceea ce este îndeobşte numit *identitate culturală*. „În termeni pozitivi", consideră Hans J. Kleinsteuber, „identitatea culturală poate fi definită ca o atitudine provenită dintr-o limbă, istorie şi tradiţie comună şi dintr-un set de valori (adesea religios) care este înţeles de un grup suficient de larg (de regulă o naţiune, popor sau grup lingvistic) ca parte a sentimentului comun de apartenenţă. Această definiţie implică în mod necesar componente negative inerente: identitate cu un grup înseamnă şi non-identitate cu altele.

În vederea realităţilor sociale şi economice care transcend din ce în ce mai mult grupurile şi naţiunile, aceşti factori negativi, decisivi, sunt supuşi unei eroziuni constante. Din acest proces apar începuturile unei identităţi colective mai înalte (chiar dacă naţionalitatea s-a arătat recent a fi extrem de eficientă ca forţă creatoare de identitate în naţiunile şi religiile multi-etnice, precum în Europa de Est şi în fosta Uniune Sovietică)." (Shelley, Winch, 1995, p. 168). În Europa discuţiile legate de identitatea culturală au fost relansate după 1992, anul încheierii Tratatului de la Maastricht, ca o consecinţă a conturării imaginii unei noi Europe, ca piaţă comună suficient de largă pentru a rezista competiţiei americane şi japoneze în sistemul economic mondial. În această perspectivă au fost reanimate motivele moştenirii culturale comune europene, descendenţei din Roma şi Grecia antică, ale credinţei creştine, culturii Renaşterii şi Iluminismului.

Proiectul de extindere spre est a acestui proiect european a lărgit şi spaţiul preocupărilor pentru identitatea culturală, atât ca răspuns la provocarea globalizării, privită ca o ameninţare pentru culturile locale, cât şi prin readucerea la suprafaţă a unor falii şi fragmentări istorice seculare. Principala ameninţare resimţită de Europa, ca o entitate culturală unitară pe bazele amintite mai sus, cât şi de culturile naţionale în parte, este americanizarea, răspândirea culturii de masă americane în detrimentul diversităţii culturii/culturilor europene. Răspunsurile la această provocare au fost diverse. David Morley şi Kevin Robins sintetizează trei categorii de reacţii la acest factor extern, prin accentuarea identităţii:a)invocarea identităţii europene, pe

baza constituirii unei piețe comune şi a moştenirii culturale greco-romane şi creştine;b)etno-naţionalismul, orientat spre reinventarea comunităţii naţionale autentice, opuse societăţii deschise, globalizate şi cosmopolite;c)consolidarea identităţii locale, a regiunilor, naţiunilor mici, cantoanelor etc., prin accentuarea apartenenţei locale, diversităţii dialectelor şi pluralismului tradiţiilor. (Morley, Robins, 1995, pp. 19-20) În ceea ce priveşte identitatea europeană, sunt numeroase constatările că aceasta se află într-o criză, provenită din relativizarea celor patru criterii principale prin care europenii obişnuiau să se identifice: albi, creştini, civilizaţi şi iluminişti. Aceste criterii constituiau o „etnicitate pan-europeană", un mit etnic al cărui criză contemporană determină criza identităţii Europei. (Morley, Robins, 1995, p. 23)

Există o percepţie acută în sânul naţiunilor vest-europene asupra unor ameninţări chiar în propriul teritoriu, din partea grupurilor separatiste sau de imigranţi percepute ca „străine". Şi naţiunile „mici" invocă pericole pentru identitatea lor culturală, venite din proximitatea geografică, din partea unei naţiuni vecine cu care îşi dispută în mod tradiţional dominaţia asupra unui spaţiu mental. Ayse S. Caglar atrage atenţia că „astăzi, în faţa circulaţiei fără precedent a capitalului, oamenilor, bunurilor, tehnologiei şi imaginilor media, graniţele naţionale au devenit din ce în ce mai permeabile. (…) Un număr tot mai mare de oameni se definesc în termenii multiplei apartenenţe naţionale şi se simt nestingheriţi cu subiectivităţi care cuprind identităţi plurale şi fluide." (Caglar, 1997, p. 169) Trecerea unei frontiere de stat de către un emigrant, refugiat, turist sau cumpărător, aşa cum arată Hastings Donnan şi Tomas M. Wilson, înseamnă integrarea într-un nou set de valori materialiste şi idealiste, reevaluarea noţiunilor proprii de cultură şi identitate. (Donnan, Wilson, 1999, pp. 107-108)

Se vorbeşte astfel despre identităţi „hibride", „creolizate" sau „compuse", în termeni prin care se urmăreşte exprimarea complexităţii configuraţiei culturale a grupurilor şi indivizilor nomazi din punct de vedere cultural. Fiecare dintre aceşti termeni introduce un anumit grad de „fluiditate" în definiţia culturii şi identităţii, deconstruind concepţiile esenţialiste, însă, la rândul lor, remarcă Ayse S. Caglar, sunt pândiţi de acelaşi pericol pe care încearcă să îl înlăture, anume de a se ancora în alte categorii esenţialiste, precum cea de etnie. Construcţii de tipul „turco-germani", „algeriano-francezi", „maghiaro-români" etc. scot în evidenţă problema ataşamentului naţional, ceea ce reprezintă o provocare pentru „hegemonia statului-naţiune modern" şi duce la implicaţii politice nedorite. Situaţia actuală a Europei, remarcă Morley şi Robins, face ca identitatea europeană să aibă o triplă semnificaţie: continentală, naţională şi regională, iar a fi european înseamnă a avea de-a face într-un fel cu un amalgam al acestor trepte diferite de identitate. (Morley, Robins, 1995, p. 20) Comunicarea interculturală permite accesul unei identităţi la o altă identitate, pe calea circulaţiei valorilor culturale peste graniţele geografice stabilite politic, iar rezultatul este în cele mai multe cazuri „contaminarea" identităţilor. Izolaţioniştii pot vedea în aceasta un aspect negativ, tradus ca erodarea propriei identităţi. În realitate, ceea ce se erodează prin comunicarea interculturală sunt stereotipurile, inclusiv cele de auto-reprezentare, dezagregate de ritmul de transformare a culturii, prin infuzia de noi valori şi reordonarea acestora.

Cu cât contactul cu alte culturi este mai consistent, cu atât acest proces se accelerează, iar auto-identificarea se produce mai degrabă relaţional, faţă de alte identităţi culturale, decât static, faţă de propriul tipar istoric. Mai mult, comunicarea interculturală permite şi accesul la alte nivele de identificare culturală, precum cel regional sau continental, ceea ce înseamnă de fapt o dezvoltare a propriei identităţi într-un sens benefic.

7. Stereotipurile culturale – obstacole în calea integrării spirituale

Pe direcţia vest – est, căderea regimurilor comuniste din ţările răsăritene a condus la orientarea noilor state spre valorile democraţiilor occidentale şi spre economia de tip

capitalist, pe un val de redefinire a propriilor structuri politice şi culturale. Această redefinire are însă două laturi: o definire afirmativă, prin raportarea şi îmbrăţişarea declarativă a „valorilor occidentale", simultană cu o definire negativă, faţă de trecutul recent, care, prin lunga perioadă de totalitarism comunist, a înăbuşit, fără să fi rezolvat, numeroase probleme politico-socio-culturale. Raportarea la acest trecut a generat în cele mai multe cazuri redeschiderea problemelor rămase în subterana politicii oficiale comuniste şi întărâtarea sentimentelor naţionaliste, în direcţii divergente faţă de valorile democratice, pluraliste, invocate. De consecinţele culturale ale căderii comunismului din Europa de Est nu sunt ferite nici ţările apusene. Tore Bjørgo, studiind mişcările de extremă dreaptă din Ţările Scandinave, consideră că după căderea comunismului locul acestuia, de a fi o ameninţare permanentă, a rămas liber în ideologiile naţionaliste, fiind ocupat în parte de teoriile conspiraţiei islamice, împotriva cărora se legitimează mişcările anti-imigraţie din aceste state. (Bjørgo, 1997, p. 67)

Actele de terorism comise de fundamentalişti islamici după sfârşitul războiului rece în Spania, Marea Britanie şi Rusia, dar şi în Statele Unite ale Americii şi Turcia, puternic mediatizate, au accentuat temerile şi au intensificat reprezentarea negativă a musulmanilor, aflaţi în număr mare şi pe continentul european. Această atitudine, care îi vizează însă şi pe imigranţii proveniţi din Europa de Est, intraţi legal sau nu pe piaţa forţei de muncă a ţărilor apusene şi deveniţi şi ei o provocare socială şi culturală pentru băştinaşi, este hiperbolizată în cazul musulmanilor de persistenţa unor simboluri culturale neacceptate de cultura gazdă (a se vedea problema stârnită de purtarea vălului tradiţional de către fetele şi femeile musulmane în instituţiile publice şi la locul de muncă, concretizată în mod oficial deocamdată doar în Franţa, unde există o lege prohibitivă în acest sens). Pe lângă această orientare, se menţine şi un naţionalism construit pe nostalgii istorice şi năzuind reconstituirea statală a unui spaţiu geografic considerat a fi „naţional". „Suedia Mare", semnalată de Bjørgo, are echivalente la fel de încărcate de mitologie precum „Germania Mare", „Ungaria Mare", „Serbia Mare", „România Mare" etc.

Ne situăm într-o zonă de efervescenţă a stereotipurilor culturale vechi sau noi, sprijinite pe viziuni etnocentrice asupra culturii naţionale. Un factor limitativ şi perturbator foarte important în procesul integrării spirituale îl constituie *stereotipurile*, care pot fi definite drept imagini şablon despre celălalt, care limitează şi distorsionează percepţia şi interacţiunea cu stimuli, afectând astfel şi comportamentul uman. Într-o anumită măsură, formarea stereotipurilor este inerentă cunoaşterii umane, care nu se naşte exclusiv prin experienţa directă a fiecărui individ şi prin capacitatea acestuia de a sintetiza în mod original informaţia empirică culeasă de el, ci şi prin acumularea de informaţie abstractă, din experienţa generaţiilor precedente, stocată şi comunicată prin cultura căreia respectivul individ îi aparţine.

Nocivitatea stereotipurilor provine din aceea că, în lipsa contactului nemijlocit cu obiectul cunoaşterii, informaţia anterioară, articulată de generaţiile precedente şi difuzată pe căile culturii comune, nu mai este actualizată şi interpretată critic prin confruntare cu datele empirice, şi devine incorectă, distorsionând percepţia asupra realităţii.

Steven M. Alderson identifică cinci dimensiuni ale procesului de formare a stereotipurilor:

a) etichetele reprezentând *conţinutul* generalizării;

b) *uniformitatea* sau măsura în care stereotipurile unui individ sunt în acord cu răspunsurile altora;

c) *direcţia* sau bunăvoinţa (favorability) stereotipurilor;

d) *intensitatea* răspunsului (gradul de favorizare a stereotipurilor - favorableness);

e) *rigiditatea* cu care sunt menţinute stereotipurile etnice.[3]

Vehicularea stereotipurilor este influenţată de contextul istoric, în sensul că perioadele de conflict favorizează emergenţa stereotipurilor şi aportul lor negativ la imaginea celuilalt, pe când perioadele de pace menţin un oarecare echilibru în raportarea la celălalt, prin mai marea disponibilitate spre întâlnire şi cunoaştere directă. (Chiciudean, Halic, 2003, p. 99). Dacă terorismul internaţional a contribuit evident la răspândirea stereotipurilor faţă de musulmani, nu este mai puţin evident că perioada de recesiune economică străbătută de Europa occidentală a favorizat etichetarea negativă a muncitorilor străini, invitaţi anterior pentru a susţine cu forţă de muncă ieftină puternicul avânt economic al ţărilor apusene.

Restructurările majore începute în fostele ţări comuniste după 1990 au dat naştere unor situaţii conflictuale, nu întotdeauna în sensul militar-strategic, ci mai ales al mentalităţilor. „În reconstrucţia Europei Centrale şi de Est, exact ca în secolul al XIX-lea, reprezentarea "celuilalt" a devenit din nou o chestiune politică. Noile state pluraliste dezvoltă o imagine de unitate şi etno-naţionalism (identificarea grupului etnic majoritar cu statul), adesea susţinută ca o ideologie oficială. Indispensabilă în acest nou discurs naţionalist este figura stigmatizată a "celuilalt", a "duşmanului", reorientată pentru a include nu numai statele vecine concurente, dar şi minorităţile din interiorul teritoriului. Pentru fiecare grup naţional major există câţiva "alţii" - adesea descrişi ca mai puţin cultivaţi, mai puţin europeni, mai puţin democraţi decât oponenţii lor – faţă de care ei se pot măsura şi identifica." (Kürti, 2000, pp. 41-42)

Odată căzută cortina de fier, statele din estul Europei s-au trezit aproape pe nepregătite confruntate cu un Occident aflat parcă mai aproape după disiparea propagandei comuniste, care îl împingea spre polul dezintegrării politice, al inegalităţii şi injustiţiei sociale. Descoperirea bruscă a acestui Occident, spre a cărui prosperitate economică est-europenii încă privesc cu râvnă, admiraţie şi gelozie şi care a frapat prin valoarea afişată a libertăţii individuale, a provocat un proces de auto-identificare în rândul naţiunilor din Răsăritul Europei, pentru care geografia a devenit constrângătoare în goana lor de a câştiga recunoaşterea din partea Apusului. Această auto-identificare a reluat stereotipuri culturale vechi şi le-a adaptat noilor clişee „europene", aparent încurajate de politica de extindere spre est a Uniunii Europene, precedată de o campanie de idealizare a societăţii occidentale (care răsăriteanului rămas între graniţele ţării sale de origine îi apare drept uniformă, prosperă, egalitaristă, tolerantă, igienică, disciplinată, cultivată, manierată şi exigentă).

Confruntat mental cu această imagine, răsăriteanul, mereu dornic de recunoaştere din partea Apusului, se simte dator să capete acest lustru, pe care îl confundă cu europenitatea, şi se consolează pentru nereuşite prin raportare negativă la vecinii săi concurenţi în aceeaşi goană după privirea Occidentului, sau se ascunde în auto-suficienţă, contestând lumii occidentale, dar şi vecinilor săi, calităţile adevăratei europenităţi.

În tendinţa semnalată mai sus, László Kürti introduce şi insistenţa de a defini „Europa Centrală", în opoziţie cu Europa de Est, ca pe un teritoriu ţinut captiv vremelnic în Răsărit, dar aparţinând cultural în mod legitim Occidentului. Europa Centrală, aşa cum apare ea în ideologia recentă la care se referă Kürti, cuprinzând Ungaria, Cehia, Polonia, probabil Slovenia şi unele State Baltice, se află într-o clară opoziţie de imagine şi auto-reprezentare faţă de Europa de Est, formată din Slovacia, Ucraina, Rusia, România, Bulgaria, Croaţia, Serbia, Muntenegru, Bosnia-Herţegovina, Macedonia şi Albania. Unele elemente de identificare sunt de natură politică şi economică, putând fi probate şi confruntate cu date obiective („sistem pluripartit/sistem pluripartit divizat etnic", „dezvoltare democratică/reforme parţiale", „economie de piaţă/intervenţia statului în economie"), altele sunt de natură ideologică, puternic cosmetizate pentru a corespunde propagandei pro-

[3] Analiza stereotipurilor într-o logică multiplă este realizată de Steven M. Alderton, în *Five Dimensions in Racial-Based Communication Stereotypes*, (1979, p. 190).

europene, precum „tensiuni etnice limitate/ostilităţi inter-etnice" şi „lipsa antisemitismului/antisemitism" (Kürti, 2000, p. 44)

Pe alte coordonate geografice, în Scandinavia, Tore Bjørgo descoperă două tipuri de extremism, având în comun modul negativ de reprezentare a oponenţilor: grupuri anti-imigraţie, cu o viziune radical naţionalistă şi etnocentrică, şi grupuri neo-naziste, cu ideologie rasistă explicită. Ambele mişcări focalizează asupra pericolului reprezentat de musulmani, în marea lor majoritate imigranţi din Orientul Mijlociu şi Africa, consideraţi o ameninţare culturală la adresa civilizaţiei occidentale, mai mult decât una rasială, deşi urmele ideologiei „superiorităţii ariene" a perioadei de ocupaţie nazistă mai sunt încă vii. Aderenţii acestei orientări consideră că asimilarea culturală este de neconceput şi că amestecul în societate va cauza inevitabil conflicte severe. (Bjørgo, 1997, p. 67)

La baza acestei opinii, răspândită în toate ţările europene confruntate cu problema imigraţiei, stă de fapt o concepţie ierarhică asupra culturii, ascunsă într-una de tip diferenţial, în sensul exprimat de Bauman. Unii promotori ai acestei forme de naţionalism susţin că toate culturile sunt, cel puţin în principiu, de aceeaşi valoare, deşi aceiaşi activişti (în mod particular sau public) îi caracterizează pe "ceilalţi» în termeni puternic negativi, indicând că unele culturi ar fi mai "bune» decât altele. Această versiune a ideologiei naţionaliste, consideră Bjørgo, „poate fi astfel privită ca o formă de apartheid cultural, semănând îndeaproape cu teoria "dezvoltării separate» a diferitelor rase exprimată în ideologia apartheid-ului din Africa de Sud." (Bjørgo, 1997, p. 68)

Unanim prezente în culturile europene şi puternic perturbatoare pentru comunicarea interculturală sunt stereotipurile lingvistice, care exprimă şi perpetuează (uneori chiar şi fără ca vorbitorul să realizeze) atitudini negative ale unui grup faţă de altul. Aceste atitudini s-au născut mai ales în situaţii conflictuale dintre diferite populaţii sau grupuri, dar continuă să se perpetueze intenţionat sau nu, conştient sau nu, în limbajul cotidian.

Dacă în cazul emiţătorului aceşti termeni nu mai exprimă întotdeauna sau deloc atitudinile negative iniţiale, valabile probabil cu generaţii înainte, în cele mai multe cazuri destinatarul resimte încărcătura defavorabilă, rămânând ostil sau reticent faţă de deţinătorul stereotipului lingvistic respectiv şi chiar dezvoltându-şi o auto-percepţie negativă.

În ciuda pătrunderii în numeroase limbi internaţionale ca denumire a locuitorilor zonei polare de nord, cuvântul „eschimos" a fost înlocuit cu cea de „inuit", tocmai din cauza faptului că la origine îi caracteriza pe membrii acestei populaţii drept „oameni caraghioşi". Ca un român să îl numească pe un maghiar „bozgor" poate fi doar o intenţie de uşoară ironie, dar destinatarul o percepe ca pe o insultă, pentru el însemnând „om fără ţară". În privinţa romilor, a căror auto-percepţie negativă este binecunoscută, a fi numiţi „ţigani" nu este întotdeauna perceput ca ofensator (termenul de „romi" este încă străin vorbirii curente în ţările în care aceştia sunt răspândiţi), cuvântul „ciori" este însă, fără dubiu, depreciativ şi rasist.

Dacă la începutul anilor '90 „yugos" îi reprezenta pe refugiaţii alungaţi de războiul interetnic din fosta Iugoslavie, în prezent în ţările Europei de Vest acest termen a devenit şi el depreciativ, fiind asociat infracţionalităţii şi întreţinând xenofobia. Necunoaşterea şi neconştientizarea acestor aspecte face din stereotipurile lingvistice o piedică majoră în calea comunicării interculturale.

8. Concluzii

Procesul de integrare europeană reprezintă un fenomen complex cu multe dimensiuni ireductibile unele la altele. Auzim foarte des vorbindu-se despre „cauzele economice", despre „problemele economice", „problemele de infrastructură" şi foarte rar sunt aduse în discuţie aspectele culturale, aspectele axiologice privitoare la valori. Consider că integrarea spirituală în Uniunea Europeană reprezintă o dimensiunea capitală a fenomenului general de integrare europeană. În acest sens, tocmai pentru a se evita stereotipurile, spre exemplu, consider că

politicile publice ar trebui să ţină cont şi de aceste aspecte. O investiţie importantă a statului român trebuie să fie direcţionată în educaţie, într-o nouă educaţie, modernă, europeană, deschisă spre viitor. Principiile europene, valorile comune europene nu au decât şansa interiorizării prin educaţie. De aceea educaţia modernă europeană reprezintă instrumentul cel mai potrivit pentru a face cunoscute valorile şi principiile europene. Aspectele economice, sociale, politice, militare depind în mare măsură, în realizarea lor, de pregătirea educaţională, de modul în care oamenii au înţeles şi asimilat valorile si principiile comune europene.

BIBLIOGRAPHY

Alderton, Steven M. (1979). Five Dimensions in Racial-Based Communication Stereotypes. *Handbook of Intercultural Communication.* London:SAGE Publications.

Bauman, Zygmunt (2000). *Culture as Praxis*. London: SAGE Publications.

Bjørgo, Tore (1997). "The Invaders", "the Traitors" and "the Resistance Movement": the Extreme Right's Conceptualization of Opponents and Self in Scandinavia, în *The Politics of Multiculturalism in the NewEurope*, London & New York: Zed Books Ltd.

Bobică, N.N. (2003). *Filosofia construcţiei europene*. Bucureşti: Didactică şi Pedagogică.

Caglar, Ayse S. (1997). Hyphenated Identities and Limits of Culture. *Politics of Muticulturalism.* New York: SAGE Publications.

Calhoun, Craig (1997). *Nationalism*. Buckingham: Open University Press.

Chiciudean, Ion şi Halic, Bogdan-Alexandru (2003). *Imagologie. Imagologie istorică*. Bucureşti: comunicare.ro.

de Saussure, Ferdinand (1998). *Curs de lingvistică generală*. Iaşi: Polirom.

Donnan, Hastings & Wilson, Tomas M. (1999). *Borders: Frontiers of Identity and State*. Oxford & New York: Berg.

Kellas, James G. (1991). *The Politics of Nationalism and Ethnicity*. New York: Macmillan.

Kürti, Lásló (2000). *Globalisation and Discourse of Otherness in the „New" Eastern and Central Europe* în *The Politics of Multiculturalism.* New York: SAGE Publications.

Lull, James (2000). *Media, Communication, Culture. A Global Approach*. Ediţia a doua. New York: Polity Press.

Morley, David and Robins, Kevin (1995). *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*. London and New York: Routledge.

Mureşanu, Camil (1996). *Naţiune, naţionalism. Evoluţia naţionalităţilor*. Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, Fundaţia Culturală Română.

Price, Monroe E. (1995). *Television, the Public Sphere and National Identity*. Oxford: Claredon Press.

Shelley, Monica şi Winch, Margaret (editori) (1995). *Aspects of European Cultural Diversity*. London and New York: Routledge.

Sitaram, K.S. şi Haapanen, Lawrence W. (1979). The Role of Values in Intercultural Communication. ÎnMolefi Kete Asante, Eileen Newmark, Cecil Blake (ed.). *Handbook of Intercultural Communication.* London: SAGE Publications.

EUROPEAN CONSTRUCTION BETWEEN THE PRINCIPLES OF INTERGOVERNABILITY AND FEDERALISM

Ionuț Ștefan
Assoc. Prof., PhD, "Dunărea de Jos" University of Galaţi

Abstract:Confrontation between supporters of federalism and those of interguvernalism is groundless, because of how it was done until now European construction is found to follow every time the quest for optimal solutions for the objectives of the European community. Therefore, the principle that presided over the European construction was one of pragmatism, based on which was a compromise between integration intergovernmental and the federal. Ever since the establishment of the first European community, there was some federal component in the functioning of its governing structures, meaning that the High Authority decisions were taken independently, which are mandatory for all economies integrated into this community. Intergovernmental principle is the tendency to have one set of rules throughout the European area, and the principle of federalism is based on certain differences that can't be standardized and therefore they should be admitted. European unity must not remove, uniform European diversity. The two trends should not oppose irremediable but must harmonize a genuine European construction.

Keywords: interguvernamental principle, federalism principle, European construction, diversity, unity.

1. Principiul interguvernamental

Principiul cooperării guvernamentale reprezintă un sistem de colaborări şi negocieri între guvernele naţionale la diferite nivele. La început au avut loc negocierile la nivel diplomatic între guverne, continuându-se cu cele politico-administrative, economice, culturale şi alte domenii. Acest principiu se bazează pe cooperare voluntară, statul-naţiune păstrându-şi rolul de principal actor în relaţiile interne şi internaţionale. Termenul de principiu interguvernamental este folosit pentru a descrie negocierile între statele membre cu privire la amendarea şi suplimentarea tratatelor. Statele membre sunt chemate să elaboreze şi să implementeze politici europene, să aibă obiective precise; ele trimit decizii prenegociate la nivel politic şi administrativ care sunt votate de şefii de stat şi de guvern şi apoi ratificate de Statele Membre.(Art. 48, TUE)

Aici sunt tratate cu o mai mare eficienţă, respectându-se principiul proporţionalităţii în luarea deciziilor în funcţie de nivelurile la care sunt adresate acestea. Conferinţa interguvernamentală are o mare importanţă în ceea ce priveşte integrarea europeană, ea vorbeşte în numele guvernelor, are misiunea de a elabora proiecte comune şi de a crea noi tratate (Acordul Unic European, Tratatul U.E.)

Interguvernalismul este un principiu structural în care deciziile cele mai importante sunt dominate de Statele Membre. Aceste decizii sunt votate unanim în Consiliu şi prin rolul de subordonare jucat de instituțiile europene (Comisie, Parlament şi Curte de Justiţie).

Potrivit principiului interguvernalismului, „construcţia europeană urma să funcţioneze ca o organizaţie exclusiv economică, derivată din voinţa liberă a statelor care au hotărât înfiinţarea ei, pe baza principiilor stabilite prin consens şi aflată în totalitate sub autoritatea inter-guvernamentală." (Bobică, 2008, p. 170) Acest principiu al interguvernalismului este într-o

oarecare măsură îndreptăţit şi asta pentru că dreptul suveran de a decide în problemele unei organizaţii interstatale aparţine celor care au participat la înfiinţarea ei. Organizaţia a fost înfiinţată în vederea anumitor scopuri, a căror realizare reclamă constituirea unor structuri corespunzătoare şi care trebuie să beneficieze de o anumită autonomie în activitatea lor. Problema care apare acum este următoarea: „până unde poate merge această autonomie şi ce raport trebuie să existe între autonomia instituţiilor comunitare şi conducerea exercitată prin consens la nivel interguvernamental." (Bobică, 2008, p. 171)

2. Principiul federalismului

Termenul federalism vine din termenul latin foedus, care înseamnă alianţă şi defineşte o formă de federalizare politică şi organizaţională a unor părţi autonome. Gradul de federalizare este variabil. „Statele pot crea o confederaţie sau un stat federal. UE nu poate fi clasificată cu uşurinţă şi există controverse pe această temă. Adepţii perspectivei federale propun o federalizare în care Statele Membre îşi conservă individualitatea, având în acelaşi timp, o independenţă parţială în ceea ce priveşte federaţia ca întreg. Federaţia deţine suveranitatea în conformitate cu legislaţia internaţională."[1]

Principiul federalismului se întemeiază pe considerentul că „unificarea europeană trebuie să fie realizată şi la nivel politic, că procesul trebuie să ducă în mod inevitabil la crearea unui stat federal european, acea mult visată Uniune a Statelor Europene. În consecinţă, adepţii federalismului se pronunţă pentru instituţii comunitare puternice, cu caracter supra-statal, care trebuie să preia treptat o parte din atribuţiile statelor naţionale care sunt membre ale Uniunii Europene. Federalizarea politică a Europei reprezintă în viziunea integraţioniştilor cel mai important obiectiv al procesului de unificare europeană, numai astfel fiind posibilă supravieţuirea Europei în contextul marilor prefaceri pe care le înregistrează astăzi omenirea." (Bobică, 2008, p. 172)

Subsidiaritatea este conceptul cel mai vehiculat de lucrările federaliştilor europeni. Moştenit din Evul Mediu german, conceptul a fost şi este cheia eliminării „deficitului democratic al Uniunii, al delimitării competenţelor comunitare pe cele patru niveluri: european-comunitar, naţional, regional şi local." (Millon-Delsol, 1999, p. 37) „Conceptul de subsidiaritate şi-a făcut loc în structura conceptuală a integrării europene sub formula atribuirii competenţelor." (Zăpârţan, 2000, p. 36)

Federalismul este justificat istoriceşte acolo unde şi când s-a produs şi oportun astăzi structurilor etatice deja constituite în urma unor evoluţii cauzale obiective, nu poate fi însă valabil ca reţetă actuală prefabricată pentru formaţiuni care să se descompună federalist (cum se pledează cu justificări fals pragmatice în cazul unor state vădit unitare) sau să se recompună artificial prin subordonări reductive ale autorităţii etatice şi voinţei naţionale. Subsidiaritatea nu este apanajul federalismului ca să fie confiscată de către acesta; ea nu generează neapărat federalism şi nici nu este cu necesitate exclusivă generată de federalism. Dacă federalismul nu este nu este propriu soluţiei comunitare europene-dincolo de presiunile politice şi ideologice îndeosebi extraeuropene în favoarea sa, el nu are cum să se potrivească nici Uniunii Europene. După cum putem vedea, aceasta presupune dimensiunea comunitară, dar e mai mult decât atât. Prezenţa metodei cooperării instituţionalizate în edificiul U.E. îl respinge cu atât mai mult cu cât statele membre cooperează, ca state stăpâne pe deplin pe voinţa lor, în forme organizate. Astfel, nici direcţia comunitară a construcţiei europene, nici aceea de cooperare interguvernamentală, privite ca laturi conjuncte ale integrării, nu sunt consubstanţiale integrativismului de tip federalist. „Cum să acceptăm atunci că Uniunea Europeană reprezintă o cale spre o nouă organizaţie, de tip federal, aşa cum fusese concepută în Proiectul de Uniune Europeană adoptat de Parlamentul European la 14 februarie 1984,

[1] http://www.inpolitics.ro/glossar-de-termeni-europeni

cunoscut sub numele de Proiectul Spinelli? Desigur, U.E. poate lua drumul federalizării dacă forţe politice interesate pot manipula electoratul european sau impune fraudulos o strategie împotriva dezvoltării naturale a integrării. (Moroianu Zlătescu, Demetrescu, 2003, p. 15)
Pentru comunitari, Tratatul de la Maastricht a fost un succes parţial ce trebuia corectat cât mai curând posibil. Ideea federală a câştigat teren în această perioadă, dar lipsa conceptului din actul de la Maastricht era o dovadă că statele membre încă nu erau pregătite pentru formule cu adevărat supranaţionale.

Pentru a întări imaginea unei Uniuni cât mai democratice, raportul Consiliului European de la Torino (1996) prevedea asocierea Parlamentului European la lucrările conferinţei. Erau stabilite şi modalităţile de lucru: reuniunile Consiliului European cu privire la conferinţă vor începe printr-un schimb de vederi cu preşedintele Parlamentului European; sesiunile ministeriale vor fi precedate în egală măsură de un schimb de vederi cu preşedintele forumului parlamentar al U.E.

Consiliul European de la Torino a definit trei domenii clare care trebuiau să fie examinate de Conferinţă: „apropierea Uniunii de cetăţenii săi pentru a o face mai democratică; reforma instituţională pentru a creşte eficacitatea, coerenţa şi legitimitatea Uniunii în condiţiile lărgirii; întărirea capacităţii de optimizare exterioară a Uniunii." (Manin, 1995, p. 148) Pentru fiecare dintre cele trei domenii prezentate, Consiliul European de la Torino a invitat Conferinţa să stabilească măsurile ce trebuiau luate. Astfel, în ceea ce priveşte raportul U.E. cu cetăţenii săi, se aveau în vedere ameliorarea metodelor şi instrumentelor în cadrul obiectivelor stabilite, îndeosebi cele de luptă contra criminalităţii internaţionale (trafic de stupefiante, de persoane, terorism), elaborarea de politici concrete şi eficace în materie de azil, emigrare, viză, concilierea divergenţelor de vederi în ceea ce priveşte controlul jurisdicţional şi parlamentar al deciziilor U.E. în domeniul justiţiei şi al afacerilor interne.
Pentru ameliorarea funcţionării instituţiilor Uniunii şi pregătirea viitoarei lărgiri, şefii de stat şi de guvern insistau asupra celor mai eficiente mijloace pentru a simplifica procedurile legislaţiei şi a le face clare şi transparente: stabilirea grupului de aplicare a procedurii de codecizie; stabilirea rolului Parlamentului European; compoziţiei şi formulei sale uniforme de alegeri; ponderea votului în cadrul Consiliului de Miniştri, restrângerea spaţiului votului unanim; eficienţa direcţiilor generale ale Comisiei, reprezentativitatea acesteia şi instaurarea unei cooperări întărite între statele membre care să nu afecteze acquis-ul comunitar. Schimbările din mediul internaţional după sfârşitul războiului rece reclamau insistent întărirea rolului U.E. în asigurarea securităţii continentului european. Conform Consiliului European, hotărârea capacităţii de acţiune exterioară a acestuia presupunea, în primul rând, definirea principiilor care trebuiau să guverneze politica externă şi domeniile acesteia, acţiunile necesare apărării intereselor Uniunii în domeniile conforme cu aceste principii, crearea unor proceduri eficace şi oportune de luare a deciziilor într-un spirit de loialitate şi solidaritate şi convenirea unor dispoziţii ce trebuiau adoptate în materie bugetară. Dezbaterea s-a fixat, mai ales, asupra rolului statelor nealiniate (Irlanda, Finlanda, Suedia şi Austria), a relaţiilor între U.E. şi NATO şi, în acelaşi timp, asupra rolului U.E.O. care putea să se integreze structurilor U.E. sau să-şi conserve autonomia sa într-o relaţie nouă, mai strânsă, putând deveni braţul înarmat al Uniunii.

3. Interguvernalism vs. Federalism (atitudini divergente)

„Echilibrul între state şi Uniune, în Europa nu poate fi comparabil cu cel care guvernează un stat federal... Uniunea se găseşte la jumătatea drumului: mai integrată ca o organizaţie internaţională clasică, atât în întinderea cooperărilor pe care le presupune, cât şi în ceea ce priveşte constrângerile juridice şi politice pe care le impune, dar garantând entităţilor sale constitutive o autonomie mai vastă decât cea de care se bucură componentele unui stat federal." (Paul Magnette)

Înţelegerea substanţei şi resorturilor care pun în mişcare euroscepticismul impune analiza prealabilă a viziunilor ce stau la baza procesului de construcţie europeană. Chiar de la început, în realizarea acestui proiect s-au confruntat două principii şi concepţiile derivate din ele: principiul interguvernalismului şi cel al federalismului.

Împotriva tendinţelor de federalizare politică a Europei, se îndreaptă criticile şi contestările care vin din partea euroscepticismului şi a eurocriticismului. Federalismul european - susţin eurocriticii - înseamnă rănirea gravă a independenţei şi suveranităţii naţionale, situaţie ce va duce, până la urmă, la sfârşitul naţiunilor europene, fapt ce reprezintă, în viziunea lor, o crimă la adresa popoarelor europene.

Statul suveran şi naţiunea sunt indisolubil legate şi orice micşorare a suveranităţii statului naţional în favoarea unui stat federal european, înseamnă diminuarea şanselor de supravieţuire şi afirmare a naţiunilor. De aceea, doctrinele şi grupările naţionaliste din Europa consideră continuarea procesului de integrare europeană ca pe cea mai gravă ameninţare la adresa fiinţei naţionale a fiecărui popor european.

Pericolul le apare acestora ca fiind cu atât mai mare cu cât s-au făcut deja importanţi paşi pe calea unificării politice a Europei. Elaborarea proiectului unei constituţii europene a avut, pentru opozanţii federalismului semnificaţia reală de a recunoaşte faptul deja împlinit-acela că Uniunea Europeană este structurată şi funcţionează deja ca un stat european. Moneda comună, imnul propriu, steagul Uniunii, Preşedintele acesteia, Ministerul de Externe reprezentau elementele constitutive ale unui stat de sine stătător. Un exemplu tipic de euroscepticism ne este oferit de autorii britanici a unei lucrări hipercritice la adresa U.E. şi a artizanilor acesteia, intitulată semnificativ „Uniunea Europeană-marea amăgire". Dacă sub aspectul documentării şi al acurateţei informaţiei pe care le prezintă întreprinderea celor doi autori constituie un document de referinţă pentru înfăţişarea istoricului Uniunii.

Iordan Gheorghe Bărbulescu este de părere că în 30 de ani Uniunea Europeană va fi o federaţie şi apreciază că Tratatul de la Lisabona reprezintă un progres, poate nu chiar cum şi l-ar fi dorit cele 18 state membre care deja ratificaseră Tratatul Constituţional, dar cel mai important lucru ce s-a întâmplat a fost deblocarea procesului. Refuzul Franţei şi Olandei de a ratifica Tratatul Constituţional - tratat net superior tratatului de la Nisa - punea Uniunea Europeană în faţa unor provocări extraordinare, atât pe plan extern, cât şi pe cel intern. În plan extern, Uniunea Europeană nu are nevoie acum de lipsă de unitate pentru a putea face faţă provocărilor, şi în acest sens, profesorul Bărbulescu se referă la situaţia din Kosovo, dosarul iranian care încă nu este rezolvat, Coreea care nu şi-a rezolvat problemele, Cuba, care este noul semn de întrebare al lumii şi nu în ultimul rând să nu ne amăgim cu o colaborare liniştită cu Rusia.

Pe plan intern, aderarea din 2004-2007 nu a fost digerată în întregime. De asemeni, marile provocări din anii imediat următori: reforma Politicii Agricole Comune, reacţia d-lui Sarkozi la pretenţiile exagerate ale OMC cu privire la reforma PAC, aranjamentul şi angajamentul Franţei atunci când Tony Blair (Marea Britanie) a acceptat compromisul cu privire la perspectivele financiare 2007-2013.

Franţa a acceptat că până în 2008 vor începe negocierile pentru reforma PAC. Cât despre OMC, Uniunea Europeană va trebui să dea nişte răspunsuri destul de dureroase cu privire la reforma politicii agricole, iar România, la rândul ei, va trebui să elaboreze un document de poziţie în ceea ce priveşte reformarea politicii agricole comune. Tot în plan intern, au tot fost amânate tot felul de decizii în ceea ce priveşte reformarea politicilor în general, în ceea ce priveşte instituţiile, în ceea ce priveşte participarea noilor state la luarea deciziilor. S-ar părea că cele câteva lucruri enumerate făceau să se întâmple adoptarea unui nou Tratat şi ratificarea sa să decurgă fără probleme. Până la urmă, Marea Britanie, Franţa, Olanda au ratificat Tratatul Constituţional. Câteva emoţii ar fi cu Irlanda, care într-o primă încercare a respins Tratatul Constituţional, dar la o a doua încercare a reuşit să obţină în acest sens o largă

majoritate. D-l profesor concluzionează că vom avea un tratat care va transforma Uniunea Europeană într-un subiect de drept internaţional cu toate consecinţele. Una din consecinţe ar fi faptul că de acum încolo, din punct de vedere juridic ne putem gândi la reprezentarea în Consiliul de Securitate nu a unor state din Uniunea Europeană, ci a Uniunii Europene.

Aceste subiect de drept internaţional şi pe plan intern şi extern îţi permite chiar să faci o federaţie şi în acelaşi timp să fii reprezentat în Consiliul de Securitate. Potrivit importanţei celor două lucruri, s-ar putea vorbi şi despre adoptarea Cartei Drepturilor Fundamentale, ca şi parte a Tratatului. Deci, adoptarea Cartei poate duce la Constituţie. Aspectul privind Carta este la fel de important ca şi transformarea Uniunii într-un subiect de drept internaţional, acestea se leagă una de alta, şi nu putem spune care e mai importantă decât alta. Chiar dacă Tratatul de la Lisabona este superior celorlalte, este păcat totuşi că nu s-au salvat simbolurile U.E.D.I Bărbulescu crede că s-a pierdut ceva din esenţa, din ceea ce se câştigase prin tratatele anterioare, faptul că nu mai există formal, oficial un drapel, că nu mai există formal, oficial un imn, că nu mai există formal, oficial o zi care să comemoreze ideea de Uniune.

Chiar dacă toate acestea sunt la nivel simbolic, sunt o mare pierdere, mai ales în aceste construcţii speciale „sui generis". De exemplu, Tratatul Constituţional în care este inclus termenul de Constituţional este mai mult simbolic, nu exprimă ceva juridic, dar cetăţenii s-ar obişnui cu termenul Constituţie şi ar putea să fie mai pregătiţi să facă marele pas care i-ar trece la o federaţie şi la o constituţie. Unele state membre ale U.E. şi-au propus să facă legi la nivel naţional prin care să oblige instituţiile să folosească aceste simboluri. E mare păcat pentru aceste simboluri. La limită s-a salvat Carta, modalitatea de vot s-a schimbat acum, se mai poate schimba de o sută de ori şi tot nu va fi niciuna perfectă şi ideală. După părerea sa, d-l profesor spune că cea mai bună modalitate ar fi fost cea de la Nisa. Dar până la urmă există un echilibru inter-instituţional, totul este o negociere permanentă. Cel mai important lucru este că s-a salvat totul pe politica externă şi politica de apărare-ceea ce reprezintă un progres uriaş. Dacă despre simbolistică s-a discutat până acum, despre terminologie putem spune că sunt ceva schimbări, care după părerea domniei sale ar părea mai puţin grave. Exemplul-termenul de Înalt Reprezentant, înlocuit cu Serviciul de Afaceri Europene. Este posibil oare să ne întoarcem la agenda federalistă a anilor '50?

De-a lungul deciziilor care s-au luat de fiecare dată, parcă era şi ceva nescris sau ceva mai tehnic scris, care lăsa liber drumul mai departe, chiar atunci când părea că s-a blocat în proiecte economice. Niciodată, de fapt nu a fost blocată cu adevărat în proiecte economice, exclusiv economice.

În concluzie, putem spune că în treizeci de ani Uniunea Europeană va fi o federaţie de state, ceea ce este aparent „o contradicţie de termeni şi că ar trebui elaborată teoria unei federaţii de state." (Bărbulescu, 2005, p. 69)

Uniunea Europeană va fi un fel de Statele Unite ale Americii, fără a fi, însă, Statele Unite. Trebuie văzut ce e cu PESC-ul, cu diplomaţia, cu relaţiile externe, până unde sunt statele dispuse să cedeze suveranitatea, „pentru că aici deja, dacă este federaţie de state, înseamnă că nu se cedează suveranitatea şi că ajungem doar la o extrapolare a construcţiilor din dimensiunea economică spre dimensiunea politică - acesta este viitorul." (Bărbulescu, 2005, p. 78)

4. Atitudinea reticentă a Marii Britanii

Dar istoria politicii europene a anilor '60 consemnează meandrele fenomenului integrării, înregistrate în această etapă. Era perioada în care îndeosebi Franţa refuza alinierea la linia supranaţionalistă susţinută de politica instituţională comunitară. În opoziţie cu aceasta, Planul-Fouchet a susţinut prea exclusivist metoda cooperării interguvernamentale, părând să sufoce activităţile instituţiilor comunitare. Tensiunile provocate de poziţiile unilaterale exprimau de

fapt o criză de dezvoltare, nu un impas absolut; ea a fost depăşită prin aşezarea echilibrului între cooperarea interguvernamentală şi metoda comunitară.

„În perioada 1970-1989 asistăm la avântul integrării europene, pe trei direcţii majore: desăvârşirea, aprofundarea şi extinderea. În acest cadru a fost posibilă semnarea unui tratat complementar celor institutive (prin care fuseseră create Comunităţile), anume Actul Unic European (1986). AUE a evidenţiat că Europa comunitară implică şi alţi factori de coagulare în afara celor trei Comunităţi. Se punea accent pe cooperarea europeană în cadrul politicilor externe a statelor partenere. Cooperarea primea prin AUE un suport juridic. AUE a reprezentat pasul decisiv al trecerii la Uniunea Europeană." (Lefter, 2003, p. 15)

Deşi Marea Britanie a acceptat să facă parte din Consiliul Europei, asta nu însemna că ea îşi revizuise atitudinea faţă de relaţiile sale cu viitoarele State Unite ale Europei. Consiliul fusese conceput „ca un factor ce trebuia să acţioneze în direcţia unificării, şi nu ca o expresie a acestei unificări. Prin urmare, Regatul Unit considera că trebuie să susţină realizarea procesului de construcţie europeană, fără a deveni însă parte a edificiului." (Bobică, 2008, p. 55)

În momentul când Europa intră în procesul de extindere (de la şase la doisprezece), principiul lărgirii „graniţelor" consimţit la Haga se concretizează în tratatul din 22 ianuarie 1972. Marea Britanie ratifică aderarea sa printr-un vot al Camerei Comunelor, însă o dată cu victoria Partidului Laburist, în 1974, devine necesară negocierea unui mecanism corector care să diminueze contribuţia Marii Britanii la bugetul comunitar. Pe baza acestor aranjamente, guvernarea Wilson cere prin referendum, pe data de 5 iunie 1975, confirmarea aderării britanicilor; aceasta este obţinută cu 67% voturi „pentru" şi 32% „împotrivă".

CEE a Celor Şase este acuzată de către detractorii săi britanici că nu ar fi decât „mica Europă", însă dobândeşte o nouă dimensiune trecând la un număr de nouă membri. Piaţa comună se lărgeşte, importanţa sa naţională creşte, relaţiile sale cu Statele Unite se ameliorează şi se deschid noi perspective în relaţiile comerciale. Atât guvernarea laburistă a lui Harold Wilson, cât şi cea conservatoare a lui Margaret Thatcher au încercat, cu succes, să renegocieze condiţiile financiare de aderare a ţării lor. „Mecanismul corector" adoptat la 26 iunie 1984 de Consiliul European la Fontainbleau pune capăt unei lungi dispute bugetare dintre Londra şi partenerii săi. Însă Marea Britanie a lui John Major rămâne fidelă poziţiilor rezervate ale Regatului Unit în ceea ce priveşte dezvoltarea europeană. Londra nu ezită să facă uz de dreptul său de veto pentru a apăra interesele naţionale britanice, fără menajamente faţă de cele ale partenerilor.

Liderii CEE ar fi vrut ca Marea Britanie sa facă parte din construcţia europeană, însă aceasta îşi dorea doar relaţii de parteneriat. Churchil a rămas în istorie pentru cele două propoziţii „Între Europa şi largul mării noi vom alege totdeauna largul mării"şi „Piaţa Comună se va dizolva ca o bucată de zahăr într-o ceaşcă de ceai englezesc". La iniţiativa Marii Britanii se va constitui, în baza Convenţiei de la Stockholm din 4 ianuarie 1960, Asociaţia Europeană a Liberului Schimb (AELS) cu o structură instituţională slabă, limitată la produsele industriale al căror regim de schimb aveau în vedere doar raporturile reciproce dintre ţări. Eşecul s-a văzut repede când la 9 august 1961 Anglia va cere pentru prima dată intrarea în Piaţa Comună. În schimb Piaţa Comună, în ciuda dificultăţilor pe care le va cunoaşte procesul de integrare, a stagnărilor, a lacunelor din Tratate, vor impune o nouă filosofie a construcţiei europene, bazată pe comunitatea de interese, pe încredere şi deschidere a fiecărui stat spre celălalt.

Nu au fost puţini specialiştii în integrare europeană şi partizani convinşi ai acestui demers care au vorbit în perioada amintită de „euroscleroză". Urmărind evoluţia evenimentelor, „euroscleroza" a fost cauzată şi de alţi factori, precum politica monetară a preşedintelui Ronald Reagan, lărgirea CEE de la şase la nouă membri după Conferinţa de la Haga (1969),

ceea ce a sporit dificultăţile legate de contribuţia financiară, armonizarea politicilor economice naţionale şi concertarea orientărilor politice generale. (Ivan, 2000, p. 23)
Cum era de aşteptat, atitudinea statelor membre faţă de posibila Extindere a U.E. spre Europa Centrală şi de Est, nu era deloc omogenă. Unele state europene aveau interese istorice, geopolitice şi economice bine definite în această regiune. De exemplu, Germania, Danemarca, Finlanda şi Suedia se pronunţau pentru continuarea procesului de lărgire.

Germania agrea ideea Europei constituite pe principiul integrării cu „mai multe viteze", conştientă fiind că nu toate statele puteau îndeplini criteriile Tratatului de la Maastricht. Alte state, precum Irlanda, Belgia, Portugalia erau contra ideii de „nucleu dur" (hard core) al unor state membre, de teama unui dualism al procesului de integrare, deloc compatibil cu principiul solidarităţii în cadrul Comunităţii Europene.

Reticentă la ideea unei Europe supranaţionale, Marea Britanie a apărat, şi în acest caz, ideea unei „geometrii variabile". În ceea ce priveşte reforma instituţiilor, toate statele membre au agreat necesitatea extinderii majorităţii calificate şi reforma preşedinţiei sistemului. Cele mai reţinute ţări au fost Danemarca şi Marea Britanie.

5. Unitate în diversitate

Înainte de aderare la Uniunea Europeană, într-un stat-naţiune, adesea se poartă discuţii pe tema identităţii naţionale. Viziunea asupra Europei viitoare, care include şi conceptul de cetăţenie europeană, trezeşte, nu de puţine ori, teama de pierdere a identităţii naţionale. Probabil că fiecare dintre noi s-a întrebat la un moment dat dacă în viitor vor mai fi prezente obiceiurile şi tradiţiile cu care am crescut sau dacă va mai conta statul în care ne-am născut. Pornind de la premisa că Uniunea Europeană s-a născut dintr-o ideologie nobilă, care nu şi-a propus dominare şi impunere de modele, ci convieţuire paşnică şi colaborare între statele membre, vom spune că nu există un astfel de pericol.

Uniunea Europeană, spre deosebire de Uniunea Sovietică, creată cu forţă după modelul său, s-a constituit istoric şi liber, mai întâi ca o comunitate cultural-spirituală începând cu perioada Renaşterii şi apoi ca o entitate economică şi politică. Începând cu secolul al XIV-lea, oamenii din sfera artei şi ştiinţei, din diferitele ţări ale Europei, au interacţionat într-un mod armonios, producând idei noi, generatoare de progres şi dând naştere unor opere de artă extraordinare, îmbibate cu influenţe provenite din diferite culturi, purtând, în acelaşi timp, semnătura culturii de origine. Acest amestec fermecător se datorează diversităţii culturale din Europa.

Diversitatea culturală este o sursă a creativităţii şi inovaţiei, pe de o parte, dar poate constitui şi serioase bariere de comunicare, pe de altă parte. Pentru a proteja diversitatea culturală, este nevoie de ocrotirea identităţilor naţionale din care, practic, este alcătuită, iar pentru a o valorifica este nevoie de intensificarea dialogului intercultural. Analizând politicile europene din domeniul culturii, putem observa cu uşurinţă că toate eforturile se îndreaptă exact în aceste direcţii, diversitatea culturală reprezentând un element central al politicii şi strategiilor culturale.

Problema cuplului *diversitate culturală – unitate instituţională* rămâne totuşi o problemă de actualitate. Acest cuplu se confruntă cu dificultăţi de comunicare, născute pe fondul diversităţii culturale. Dar cine nu are dificultăţi de comunicare? Să nu uităm că neînţelegerile pot apărea nu numai în relaţiile interculturale, ci şi în cadrul aceleiaşi culturi, chiar şi între două persoane care folosesc aceeaşi limbă, căci cu toţii avem dicţionare personalizate. Fiecare dintre noi atribuie cuvintelor sensuri diferite, în funcţie de experienţele proprii, educaţie şi asocieri pe care le face în mintea sa. Aşadar, ar fi greşit să catalogăm acest duet drept sortit eşecului, mai ales că iniţiativele în domeniul intercultural, întreprinse în ultimele decenii, se bucură de un enorm succes.

„Diversitatea de practici şi tradiţii culturale a ţărilor europene trebuie percepută ca bogăţie şi nu ca sursă de divizare şi conflicte."[2] Procesul de integrare europeană presupune un echilibru între valorile şi principiile acceptate în comun, pe de o parte, şi specificitatea naţională şi locală, pe de altă parte. Diversitatea culturală este un element central al politicii şi strategiilor culturale, construită la rândul său pe doi piloni, şi anume: a) protejarea şi stimularea cunoaşterii şi aprecierii pentru propria cultură, pentru rădăcini şi pentru identitate; b) încurajarea deschiderii şi interesului real pentru celelalte culturi, într-un spirit de toleranţă şi respect reciproc.

De ce cunoaşterea şi aprecierea propriei culturi sunt atât de importante? O persoană care nu şi-a descoperit sau care nu-şi conştientizează identitatea culturală, va întâmpina dificultăţi în dezvoltarea relaţiilor sănătoase cu reprezentanţii altor culturi. În condiţiile actuale de globalizare, de creştere a interdependenţelor dintre state, dialogul intercultural devine o necesitate. De aceea, individul trebuie ajutat în construirea imaginii despre identitatea naţională a statului în care s-a născut, a culturii în cadrul căreia a fost educat şi s-a format ca individ. Acest lucru se poate realiza prin politicile culturale de la nivel naţional menite să promoveze valorile şi tradiţiile naţionale. Având o imagine clară despre cultura sa de origine, individul va fi capabil să interacţioneze armonios cu celelalte culturi. Pentru a înţelege importanţa demersurilor politice la nivel naţional în sensul protejării şi stimulării cunoaşterii şi aprecierii propriei culturi este de ajuns să ne gândim la dificultatea procesului de autocunoaştere la nivel individual, la cât de greu este, uneori, să te cunoşti pe tine însuţi de unul singur. Cu toţii am fost ajutaţi fie de dascăli, fie de părinţi, prieteni sau psihologi. Cunoaşterea identităţii naţionale şi găsirea reperului de apartenenţă este cu atât mai anevoioasă. Deci, pe lângă cultivarea spiritului intercultural, ar trebui să ne preocupăm şi de valorile propriei culturi. Dialogul intercultural presupune îmbogăţire de ambele părţi. Or, acest lucru nu este posibil în lipsa dialogului efectiv între culturi. Fiecare parte ar trebui să manifeste interes real pentru celelalte culturi şi în acelaşi timp să fie conştientă de identitatea culturală proprie pentru a fi capabilă de realizarea un schimb creator de idei şi valori.

Dialogul intercultural reprezintă un instrument de valorificare a diversităţii culturale, un instrument la care vom avea acces numai în momentul în care ne vom regăsi în valorile ce compun identitatea noastră naţională şi vom fi mândri să facem parte din naţiunea noastră. În caz contrar, va lipsi dorinţa de apartenenţă la grup, respectiv dorinţa de identificare cu cultura de origine, iar lipsa acesteia distruge unitatea din interiorul naţiunii şi generează relaţii externe defectuoase.

Uniunea Europeană promovează conceptul de *unitate în diversitate*. Diversitatea culturală, dialogul intercultural şi impactul economic pe care îl are cultura ocupă acum un loc de frunte în agenda Uniunii Europene. Decizia Uniunii Europene de a transforma anul 2008 în *Anul European al Dialogului Intercultural* este o dovadă clară a faptului că dialogul intercultural joacă un rol din ce în ce mai important în promovarea identităţii şi cetăţeniei europene.
Promovarea toleranţei şi diversităţii culturale este un prim pas către libertate, pace şi progres. Toleranţa oferă o bază pentru înţelegere şi respect reciproc, iar acceptarea şi aprecierea diversităţii este drumul spre adevărata libertate. Înţelegerea diferenţelor culturale este deosebit de utilă pentru punerea la îndoială a propriilor ipoteze despre cum ar trebui făcute lucrurile corect şi utilizarea acestor diferenţe ca pe o oportunitate de a învăţa noi abordări pentru rezolvarea problemelor.

Julien Benda, în 1933, în al sau „Discurs către naţiunea europeana" (Demotte, 2001, p. 35) spunea ca este imposibil să unim Europa şi să permitem în acelaşi timp naţiunilor să-şi conserve propriul lor suflet şi propria lor fizionomie. Acum, acestei opinii i se poate răspunde că Europa s-a unit şi continuă să întărească legăturile între state, fără să piardă bogăţia

[2]Raportul Ruffolo - Unity of Diversities - Cultural Co-operation in the European Union, 2001.

diversităţii sale. Actuala politică culturală demonstrează că împotriva tendinţelor de mondializare, o „cultură europeană" şi o „Europă a culturilor" au acelaşi înţeles. În acest sens, *S. Huntington* oferea un exemplu elocvent pentru aspiraţiile europene în domeniul culturii (Huntington, 1998, p. 71): doi europeni, un german şi un francez, ce interacţionează unul cu altul, se vor identifica drept german şi francez; doi europeni, un francez si un german, interacţionând cu un arab, se vor defini ca europeni. O astfel de aspiraţie este cea a unei Europe în care nu vom mai asista la „ciocniri" între civilizaţiile din interiorul ei, ci va domni o atmosferă de toleranţa, bazată pe valori comune. Dincolo de fragmentarea politică, dincolo de diversele încercări de stăpânire politică, dincolo de fapte măreţe sau de aberaţii, Europa a rămas o comunitate de civilizaţii, păstrând elemente comune în tradiţii, limbă, credinţă, organizare politică, cultură. (Bibere, 1999, p. 11)

Prin politica sa culturală, UE a început să încurajeze cooperarea inter-culturală, să pună în valoare patrimoniul cultural european şi să-l aducă mai aproape de publicul larg. Tratatele de dupa Maastricht au încercat să consolideze drumul spre un „*Homo europeus*" (Courty, Devin, 2001, p. 13)

Toate acestea s-au realizat luând în considerare deviza Uniunii „unitate în diversitate", respectul pentru identitatea culturală a statelor membre manifestându-se atât printr-o politică de nearmonizare a legislaţiilor în domeniu, cât şi prin participarea la discuţii şi proiecte privitoare la această chestiune - cum este, de exemplu, *Convenţia privind protecţia şi promovarea diversităţiimijloacelor de exprimare a culturii*, adoptata pe 20.10.2005, în cadrul Conferinţei Generale UNESCO. (Courty, Devin, 2001, p. 131) Interesul Uniunii pentru cultură trebuie să fie în continuare crescut, căci aşa cum declara preşedintele J. Chirac „cultura nu este o marfă; ea nu poate prin urmare să fie abandonată jocului orb al pieţei". În acest sens, Conferinţa de la Berlin (nov.2004), iniţiata de cancelarul german *G. Schroder* şi intitulată „Să dăm un suflet Europei" a pus în discuţie realizarea unui proiect de cartă care să reafirme „locul esenţial al culturii în construcţia europeană". Lucrările pe această temă vor continua şi se vor alătura celorlalte proiecte iniţiate deja de UE, pentru că mai este mult de făcut în acest domeniu „spinos". Astfel, ca urmare a intensificării preocupărilor în domeniu, Politica culturală va rămâne (trebuie să rămână) şi va evolua un canal excelent de transmitere şi de preluare de valori culturale, de inter-cunoaştere, de eliminare sau diminuare a stereotipurilor etnice negative, de evidenţiere a trăsăturilor culturale comune şi, prin aceasta, de edificare a identităţii europene.

Concluzii

Construcţia europeană se dovedeşte a fi un proces complex, cu multe dimensiuni ireductibile unele la altele. De aceea, cele două tendinţe teoretice şi de mentalitate sunt perfect justificabile. Instituţiile moderne europene ţin de o direcţie calificată drept interguvernamentală, în timp ce problema identităţii culturale, naţionale aduce în discuţie problema diferenţelor culturale, de mentalitate etc., ce ţin mai degrabă de principiul federalismului. Aparent contradictorii şi provocatoare de dezbateri aprinse, cele două direcţii pot fi analizate şi în complementaritatea lor. Pornind de la cea de-a doua perspectivă, consider că putem avea o persectiva adecvată privitoare la construcţia europeană. Acest proces nu trebuie să fie artificial, forţat, ci, unul firesc, normal, autentic.

BIBLIOGRAPHY

(2001). Raportul Ruffolo - Unity of Diversities - Cultural Co-operation in the European Union.

Bărbulescu, Iordan Gheorghe (2005). *U.E. de la naţional la federal*. Bucureşti: Editura Tritonic.

Bibere, Octav (1999). *Uniunea Europeană între real şi virtual. Bucureşti:* ALL Educaţional.

Bobică, N.N. (2008). *Filosofia construcţiei europene*. Bucureşti: Didactică şi Pedagogică.

Courty, Guillaume, Devin, Guillaume (2001). *Construcţia Europeană,* Bucureşti: Coresi.

Demotte, Rudy (2001). *Cultură(i)*. Bucureşti: Casa Radio.

Huntington, Samuel P. (1998). *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*. Bucureşti: Antet.

Ivan, Adrian (2003). *Perspective teoretice ale construcţiei europene*. Cluj-Napoca: Eikon.

Ivan, Adrian Liviu (2006). *Sub „Zodia Statelor Unite ale Europei*. Cluj-Napoca: ECCO.

Lefter,Cornelia (2003). *Fundamente ale dreptului comunitar instituţional*. Bucureşti: Economică.

Manin, Phillippe (1995). *La révision du traité sur l'Union Européenne, perspectives et réalités. Rapport du groupe français d'etudé pour la Conference intergouvernamentale*. Paris: A. Pedone.

Melotti, Umberto (1997). *International Migration in Europe: Social Projects and Political Cultures. Politics of Multiculturalism.* New York: SAGE Publications.

Millon-Delsol, Chantal (1999). *Statul subsidiar. Ingerinţa şi neingerinţa statului: principiul subsidiarităţii în fundamentele istoriei europene*. Cluj-Napoca: EFES.

Morley, David and Robins, Kevin (1995). *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*. London and New York: Routledge.

Moroianu Zlătescu, Irina şi Demetrescu, Radu (2003). *Prolegomene la un drept instituţional comunitar*. Bucureşti: Economică.

Zăpârţan, Liviu Petru (2000). *Construcţia Europeană*. Oradea: Imprimeriei de vest.

Surse Online

http://www.inpolitics.ro/glossar-de-termeni-europeni.

http://europa.eu/lisbon_treaty/glance/index_ro.htm.

THE UNIVERSAL LAW AND THE PARTICULAR LAW. THE CANONS 2 AND 6 OF CCEO AND THE MAKING OF THE NEW PARTICULAR LAW

William Bleiziffer
Assoc. Prof., PhD, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: Preparing the Particular Canon Law of Sui Iuris Churches as a necessity of promoting their own canonical discipline is a mission wthat the Eastern Churches should assume with great responsibility and efficiency. The particular discipline reflects the originality and particularities which can be found in every particular Church that shares the Catholic faith. Taking into consideration this approach the magisterial and conciliar documents request to the empowered authorities to prepare as soon as possible (celerrime) thei particular canon law of their sui iuris Churches. Preparing the particular canon law ,taking into account the requested principles for preparing such a text, becomes a challenge which needs to be adapted to the tradition of its own rite and conciliar discipline.
This study analyses form the drafting point of view the necessity of a constant and clear appeal to the own canonical resources. The respect of its own richness, the one that reflects the particularities of the Sui iuris Church evolves as a necessity that cannot be skipped during the elaboration of the new particular law.

Keywords: Church sui iuris, canon law, particular canon law, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, redactional principles, canonic resources, own resources, legal autonomy, subsidiarity, eastern traditions, own patrimony.

Premessa

La redazione del diritto particolare delle varie Chiese *sui iuris*, quale necessità per la promozione della propria disciplina canonica, è una missione che queste Chiese devono affrontare con grande responsabilità ed efficacia. Le discipline particolari sono il riflesso delle caratteristiche specifiche e dell'originalità che queste Chiese hanno nella Chiesa Cattolica: in questa prospettiva i documenti magisteriali e conciliari chiedono alle autorità competenti di queste Chiese che in virtù dei loro propri diritti e obblighi redigano più velocemente possibile (*celerrime*) il proprio diritto particolare. La redazione di questo diritto particolare, nel rispetto dei principi redazionali corrispondenti ad un tale testo legislativo diventa una sfida che deve adattarsi alle proprie tradizioni rituale; particolarmente sono due i canoni – can. 2 e can. 6 -, che integrati nella disciplina canonica comune regolano questa realtà.

Dopo aver messo in risalto il rapporto che si viene a verificare fra il diritto comune e quello particolare, con una attenzione particolare al principio della sussidiarietà in materie di redazione di quest'ultimo, lo studio prende in considerazione le esigenze imposte da questi due canoni. In tal modo lo studio cerca di evidenziare la necessità di un costante e coerente richiamo alle proprie fonti canoniche. Questa realtà rispecchia un aspetto che non può essere trascurato durante il percorso redazionale e lo studio è intento a evidenziare proprio questa necessità.

Diritto comune e diritto particolare

La duplice realtà canonica che vede applicato all'interno della Chiesa Cattolica due Codici Canonici -, che nella loro parità e complementarietà danno un'immagine di unità, ma allo stesso tempo di legittima diversità -, offre alla Chiesa la possibilità di respirare, secondo un'espressione consacrata dal Santo Papa Giovanni Paolo II, con i suoi due polmoni "uno

dell'Oriente e l'altro dell'Occidente"[1].

Compilato da esperti orientali per gli stessi orientali, CCEO circoscrive il suo aspetto istituzionale già nella propria presentazione, sia per quanto riguarda il suo titolo, sia per la disposizione sistematica della materia e delle caratteristiche essenziali di questa. Al posto del titolo originale "Codice di diritto canonico orientale" (*Codex Iuris Canonici Orientalis*, CICO) che presenta sostanzialmente la natura del codice, si è preferito in ultima analisi un'espressione che indichi piuttosto il legame di continuità che il codice deve avere con la tradizione orientale e con le disposizioni conciliari: in una maniera più oggettiva, con la scelta del titolo *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, si rinvia concretamente all'oggetto stesso del codice, vale a dire a quei canoni che riguardano, in ultima analisi, le Chiese Orientali Cattoliche. Inoltre, si è ritenuto che questa formula, che riflette pienamente il rispetto che dovrebbe essere dato ai *Sacri Canones*, è più appropriata in relazione alle collezioni canoniche orientali.

Lo stesso criterio di appartenenza alla tradizione orientale si riflette anche nella presentazione sistematica del Codice, che si articola in titoli divisi in capitoli e articoli. Questo modo di organizzare il contenuto del codice è sempre stato sostenuto dai Romani Pontefici nel processo di codificazione e in seguito accettato ufficialmente nella forma finale della sua presentazione. Si voleva che il nuovo codice non apparisse come un manuale scolastico di diritto canonico con un'articolazione logica che avrebbe potuto pregiudicare qualche dottrina canonica e teologica. Si è preferito quindi una disposizione sistematica dei trenta titoli che compongono CCEO, in base al criterio di priorità delle materie, che sinteticamente erano presentate nel titolo stesso. La struttura del codice può essere osservata molto facilmente dalla stessa disposizione dei vari titoli che lasciano intravedersi la particolarità e le caratteristiche specifiche del Codice orientale[2].

Il Codice unico e comune a tutte le Chiese orientali cattoliche rispetta però il "diritto particolare" specifico a ciascuna di queste Chiese, che si distinguono fra di loro sia per la propria disciplina liturgica, sia, soprattutto, per la Gerarchia propria. Il Codice evidenzia la particolarità di queste chiese dedicando loro un titolo speciale, il titolo II, *Le Chiese sui iuris e i riti*. I titoli successivi chiariscono ulteriormente alcuni aspetti specifici delle Chiese Patriarcali Arcivescovili Maggiori, Metropolitane o delle altre Chiese, anche per quanto riguarda le varie autorità competenti che hanno il compito di redigere il proprio diritto particolare, o recepire il diritto particolare stabilito tramite un intervento diretto della Sede Apostolica.

Il Codice ha fornito, secondo la disciplina conciliare[3], sia le Chiese patriarcali, nonché Arcivescovili Maggiori, di quelle strutture sinodali materializzate nei Sinodi dei Vescovi di quelle Chiese, mentre per le Chiese Metropolitane *sui iuris* con i propri Consigli dei Gerarchi, strutture che sono le autorità superiori di quelle Chiese. Queste autorità superiori sono munite e godono di poteri legislativi e giudiziari, mentre il potere amministrativo è ampiamente esercitato dal presidente di queste strutture, ossia dal Patriarca, dall'Arcivescovo Maggiore o dal Metropolita (can. 55-173). L'autonomia di cui godono queste strutture sinodali è maggiore rispetto a quella delle varie Conferenze Episcopali Nazionali, anche se in ultima analisi i Vescovi della stessa Gerarchia delle Chiese orientali sono membri di quella unica Conferenza[4].

---

[1] IOANNESPAULUS PP. II, Constitutio apostolica *Sacri canones* qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur, 18 octobris 1990: *AAS* 82 [1990], 1033-1044; EV 12/1990, 507-528, 518.

[2] Cf. E. EID, „La costituzione Apostolica «Sacri Canones»", in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum - Vehiculum Charitatis, atti del simposio internazionale per il decenale dell'entrata in vigore del Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, Libreria Editrice Vaticana 2004, 37-50, 41-42.

[3] Concilio Vaticano II, *Decreto sulle Chiese Orientali cattoliche*(*Orientalium Ecclesiarum = OE*), OE 9, 10; EV 1/1981[12], 457-493, 467-472.

[4] G. P. MONTINI, „Le Conferenze episcopali e i Sinodi delle Chiese Orientali", in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 9, (1996), 433-448, 442; G. MUCCI, „Concili particolari e conferenze episcopali", in *La Civiltà Cattolica* 138 (1987), vol. II, 340-348. J. ABBAS, „CCEO e CIC a confronto", in *Apollinaris* LXXIV, 2001, nr. 1-2, Roma, 207-256, 226; C. VASIL', „CIC e CCEO - differenze e similitudini", in GEROSA L. (a cura di.), *Giovanni Paolo II*

La dimensione della sinodalità, evidenziata dall'esistenza dei Sinodi o dei Consigli dei Gerarchi, rappresenta una particolare prerogativa delle Chiese Orientali, nelle cui il potere del Patriarca definito come Padre e Capo (*Caput et Pater*), guadagna un valore speciale, organico e coerente. Queste prerogative permettono al Patriarca di governare la propria Chiesa in armonia e pieno senso di responsabilità condiviso con i suoi Vescovi[5].

In effetti, la prassi sinodale è propria del potere del Patriarca e va esercitata in due realtà canoniche differenti: da una parte, il potere personale del Patriarca, individuale ed efficace, quale segno e fattore unificante nel governo della Chiesa (can. 82), e dall'altra parte il potere sinodale effettivo, in grado di promuovere e tutelare nel governo collegiale il bene comune della propria Chiesa e di confermare la solidarietà fraterna tra i Vescovi nel pieno rispetto dell'autonomia dell'autorità episcopale stabilita per diritto divino[6]. Per quanto riguarda quest'aspetto il Concilio Vaticano II ha stabilito che[7]:

> Secondo un'antichissima tradizione della Chiesa, ai patriarchi delle Chiese orientali è riservato uno speciale onore, dato che ognuno presiede al suo patriarcato come padre e capo. Perciò questo santo Concilio stabilisce che siano ripristinati i loro diritti e privilegi, secondo le antiche tradizioni di ogni Chiesa e i decreti dei Concili ecumenici. […] I patriarchi coi loro sinodi costituiscono la superiore istanza per qualsiasi problema del patriarcato, non escluso il diritto di costituire nuove eparchie e di nominare vescovi del loro rito entro i confini del territorio patriarcale, salvo restando l'inalienabile diritto del romano Pontefice di intervenire nei singoli casi.

La sinodalità si manifesta - naturalmente a diversi livelli - anche in quelle Chiese che dal punto di vista gerarchico non sono patriarcali; in queste Chiese, attraverso l'organizzazione coerente del ministero pastorale dei Vescovi si mette in evidenza questa realtà.

Con la promulgazione del "Codice dei Canoni delle Chiese Orientali" abbiamo per la prima volta nella Chiesa Cattolica un corpo unico di diritto canonico, completo e comune a tutte le Chiese Orientali Cattoliche[8]. La pubblicazione del CCEO si è costituito come un momento unico nella storia bimillenaria della Chiesa[9]e si è materializzata in un rilevante momento legislativo che consente un'analisi storica dell'intero processo di canonizzazione. Oltre a questa possibile analisi il codice offre ampi spazi per approfondire i vari temi affrontati nel suo contenuto, quindi anche interpretare i punti di intersezione sia tra le diverse tradizioni orientali - con le loro culture, istituzioni e questioni ecclesiologiche -, sia tra la tradizione orientale e la tradizione latina. Il modello della duplice codificazione nella storia della Chiesa offre una varietà di punti di riflessione, approfondimenti e chiarimenti dei rapporti fra i due Codici.

La pubblicazione del Codice orientale ha sottolineato, oltre l'ampia possibilità di interpretare i testi paralleli dei due Codici, anche la totale "*aequalitasEcclesiarum Orientis et*

---

legislatore della Chiesa: atti del convegno di studio, Lugano, 22-23 marzo 2012, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, 146-159, 155- 157. La Conferenza Episcopale non è ricordata nel CCEO.

[5] C. BARTA, *Autoritate, comuniune şi sinodalitate: coordonate fundamentale ale drumului Bisericii Române Unite cu Roma în comuniunea catolică*, Argonaut, Cluj Napoca, 2015; approfondita ricerca riguardante le nozioni ecclesiologiche di autorità, comunione e sinodalità, che sorprende il legame fra queste realtà inseparabili a partire dal contesto dell'ecclesiologia cattolica e del caso particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena.

[6] Cf. EID E., „La costituzione Apostolica «Sacri Canones» … *op. cit*, 46-47.

[7] OE 9.

[8] E. EID, „Discorso alla presentazione del „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium",in *Nuntia* 31 (1990) 24.

[9] CCEO è considerato come il primo codice orientale pubblicato nella storia della Chiesa. Contrariamente al parere di Mons. Emilio Eid, il canonista Ivan Žužek ritiene che l'opinione secondo la quale CCEO sarebbe il primo codice della storia comune a tutte le Chiese orientali non sarebbe del tutto esatta; Cf. I ŽUŽEK, „Common Canons and Ecclesiastic Experience in the Oriental Catholic Churches", in IDEM *Understanding the Eastern Code,* «Kanonika» 8, Roma, 1997, 203-238.

Occidentis"[10]. Questo fatto, molto importante peraltro, è da sottolineare con forza a causa della novità che il Codice Orientale, - ormai considerato un testo non necessariamente parallelo ma complementare al Codice latino - porta nella storia contemporanea della Chiesa universale. Nel primo decennio di esistenza e applicazione del CIC nella Chiesa (1983) è stato promulgato un secondo Codice, e il primo effetto creato da questo evento è stato ovvio: CIC non è più l'unico testo canonico della Chiesa Cattolica.

> Se ne è aggiunto uno nuovo, diverso, ma di pari dignità e di pari vigore, che appartiene a pari titolo allo «ius» della Chiesa universale, contenuto in unico «Corpus Iuris Canonici», promulgato in tre riprese, non molto distanti l'una dall'altra (25 gennaio 1983 CIC; 28 giunio 1988 Costituzione apostolica *Pastor Bonus*; 18 ottombre 1990 il CCEO), dal supremo legislatore, il papa, al cui governo pastorale «aequali modo» sono affidate tutte le Chiese «Orientis et Occidentis» (OE 3)[11].

La pubblicazione del Codice da parte del legislatore supremo della Chiesa universale fu resa possibile in seguito alla manifestazione concreta del suo potere in quanto Capo della Chiesa; a seguito dell'esercizio della sua autorità universale[12], con la pubblicazione del Codice sono determinati gli spazi entro i quali i Capi delle Chiese *sui iuris*, i Sinodi dei Vescovi delle Chiese Patriarcali e i Consigli dei Gerarchi "sono partecipi, per diritto canonico, della suprema autorità della chiesa"[13].

In virtù delle disposizioni conciliare presenti nel decreto conciliare Orientalium Ecclesiarum nr. 1 si desidera che le Chiese Orientali Cattoliche fioriscano e assumano con maggior vigore apostolico la missione affidata loro, la Costituzione apostolica Sacri Canones dichiara che[14]

> Da questo deriva la necessità che i canoni del codice delle chiese orientali cattoliche abbiano la stessa fermezza delle leggi del Codice di diritto canonico della chiesa latina, cioè che rimangano in vigore finché non siano abrogati o non siano cambiati dalla superiore autorità della chiesa per giuste cause, la cui ragione più grave certamente è quella della piena comunione di tutte le chiese orientali con la chiesa cattolica, la quale del resto corrisponde all'anelito dello stesso nostro salvatore Gesù Cristo.

CCEO e il principio della sussidiarietà

I due documenti del Concilio Vaticano II che si riferiscono maggiormente alle Chiese orientali, cattoliche o no, sottolineano il fatto che queste Chiese hanno il dovere ed il diritto di reggersi secondo le proprie discipline particolari (OE 5; UR 16). La moltitudine delle Chiese Orientali Cattoliche, e la necessità, chiaramente espressa durante la pubblicazione del CCEO, che ciascuna di esse deve avere un proprio corpo legislativo che evidenzi maggiormente la specifica particolarità all'interno della cattolicità della Chiesa sembrava opporsi alla possibilità della redazione e pubblicazione di un Codice unico. Il principio dell'unicità disciplinare sostenuta dall'esistenza di un unico codice comune, pareva contraddire le asserzioni conciliari circa la possibilità che queste Chiese si reggano secondo le proprie

[10] I. ŽUŽEK, „Incidenza del CCEO nella storia moderna della Chiesa universale", in IDEM, *Understanding the Eastern Code*, «Kanonika» 8, Roma 1997, 266-327, 299.
[11] ŽUŽEK I., „Common Canons and Ecclesiastic Experience in the Oriental Catholic Churches", in IDEM *Understanding the Eastern Code,* «Kanonika» 8, Roma, 1997, 203-238, 290-300.
[12] Can. 43.
[13] IOANNESPAULUS PP. II, Constitutio apostolica *Sacri canones* qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur, 18 octobris 1990: *AAS* 82 [1990], 1033-1044; EV 12/1990, 507-528, 517.
[14] *Sacri canones*, EV 12/1990, 512.

discipline[15].

Fra i vari principi per la redazione del Codice[16], due interferiscono maggiormente[17] con il tema del presente studio:

> L'intento di questi principi o norme è di ottenere un codice comune veramente corrispondente al bene dei fedeli delle Chiese Cattoliche Orientali, che vivono in diversi ambienti, lasciando a ciascuna la codificazione del suo diritto particolare «ad norma iuris»[18].

I dibattiti sui principi redazionali del Codice hanno offerto, dunque, l'opportunità di chiarire molti aspetti che riguardano l'esistenza di un unico antico patrimonio giuridico comune a tutte le Chiese Orientali, ma ha anche evidenziato la necessità che quei aspetti disciplinari che appartengono alla propria storia devono essere evidenziati da norme particolari[19]. La Commissione Pontificia per la Revisione del Codice ha, pertanto, adottato il principio di un unico codice pur affermando che il nuovo Codice fornirà a ciascuna di queste Chiese lo spazio necessario affinché in base al principio di sussidiarietà posano procedere alla pubblicazioni di norme proprie, quindi al proprio diritto particolare.

Il principio di sussidiarietà, già presente nella Chiesa, ma rivelato maggiormente nei tempi recenti, ammette una certa decentralizzazione non necessariamente precisata in maniera esplicita. In base a questo principio che non porta alcun pregiudizio alla dimensione gerarchica della Chiesa e che non va confuso con certe forme di «pluralismo» che potrebbero nuocere all'unità della Chiesa, i vari organismi competenti delle Chiese Orientali Cattoliche

> devono avere quindi la facoltà di creare, se sarà conveniente e sempre in conformità al diritto comune, un diritto particolare più confacente e più efficace per il bene della Chiesa. [...] Con l'applicazione di questo principio di sussidiarietà non si intende negare l'universalità del Codice il quale però dovrebbe limitarsi agli istituti più fondamentali e importanti in modo che il bene comune non ne soffra e che il fine della Chiesa sia salvo. Tuttavia le norme del diritto particolare dovrebbero avere una certa flessibilità affinché anche i vescovi possano, in certi casi per giuste ragioni, dispensare dalle leggi generali e applicarle secondo la loro prudenza e responsabilità. Inoltre le cause riservate al Papa o a un'altra autorità dovrebbero essere chiaramente indicate e per quanto possibile ridotte[20].

Il principio va ulteriormente confermato da parte del Supremo legislatore il quale nell'atto stesso della pubblicazione del Codice comune accentuò la necessità che le varie autorità competenti delle diverse Chiese interessate nell'applicazione del codice prendano

---

[15] Quando nel 1972 il Papa costituì la *Pontificia Comissio Codex Iuris Canonici Orientali Recognoscendo* (PCCICOR), affidava a questa Commissione, che aveva come scopo principale quello di revisione dei testi canonici già pubblicati fino a quel punto nei vari *motu proprio*, e di aggiornare le parti già pubblicate in coerenza con i principi stabiliti dai documenti Conciliari. Una volta affermato, almeno in linea di principio che il futuro sarebbe stato un codice unico all'interno della PCCICOR sorsero ampi dibattiti volti ad approfondire un tale aspetto; Cf. *Nuntia* 3 (1976), 3 ss.

[16] *Principi direttivi per la revisione del Codice di diritto canonico orientale* in EV 5/1974-1975, 114-152; *Nuntia* 3 (1976), 3-24 (trad. francese e inglese). Per quanto riguarda l'elaborazione di questi principi, si veda *Nuntia* 30 (1990), 51-88. KOKKARAVALAYIL S., *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: their impact on CCEO, Kanonika* 15, PIO, Roma 2009. M. D. BROGI, „Le novità del CCEO alla luce dei «Principi direttivi»", în Pontificio Consilio per i Testi Legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali, La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 117-137.; EID E., „La révision du Code de droit canonique oriental: histoire et principes", in *L'année canonique* 33 (1990); T. J. GREEN, „Reflections on the Eastern Code Revision Process", in *The Jurist* 51 (1991), 18-37; E. LANNE, „La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient", in *Irènikon* 54 (1981), 485-497.

[17] Il principio del Codice unico, *Nuntia* 3 (1976), 3-4 e *Nuntia* 30 (1990), 26-33; ed il principio di sussidiarietà, *Nuntia* 3 (1976), 6-7,107-108, e *Nuntia* 30 (1990) 53.

[18] *Nuntia* 3, (1976), Principi direttivi…, 3, *Proemio*.

[19] I. ŽUŽEK, „Un codice per una «Varietas Ecclesiarum»" in IDEM,*Understanding the Eastern Code*, Kanonika 8, Roma, 1997, 239-265, 240.

[20] „Il principio di sussidiarietà nel Codice orientale", in *Nuntia* 26 (1988), 107-108.

concreti provvedimenti per la redazione e la pubblicazione del diritto particolare:

> Inoltre si avverta bene come in questo settore il presente codice affidi al diritto particolare delle chiese sui iuris tutto ciò che non è considerato necessario per il bene comune di tutte le chiese orientali. A questo riguardo è nostra intenzione che quanti hanno potestà legislativa nelle singole chiese sui iuris vi provvedano al più presto con norme particolari, tenendo presenti le tradizioni del proprio rito, come pure le disposizioni del concilio Vaticano II[21].

Dietro a questa disposizione, ogni Chiesa *sui iuris* che si inserisce nell'ambito di competenza del canone 1 CCEO ha il diritto e il dovere di elaborare questo diritto particolare[22]. La raccomandazione sulla necessità e l'urgenza di elaborare regole particolari corrisponde, come già sottolineato, al principio di sussidiarietà del Codice; "il nuovo Codice si limiti alla codificazione della disciplina comune a tutte le Chiese orientali, lasciando i loro vari organismi la facoltà di regolare con un diritto particolare le altri materie, non riservate alla Santa Sede"[23].

Allo stesso tempo, in base a tale principio, il codice non deve sottrarre ai Vescovi eparchiali[24] ciò che loro possono compiere in virtù della propria consacrazione episcopale: "potestà della quale usufruiscono singolarmente in nome di Cristo, è propria, ordinaria e immediata, benché il suo esercizio sia in ultima istanza sottoposto alla suprema autorità della Chiesa e, entro certi limiti, in vista dell'utilità della Chiesa e dei fedeli, possa essere circoscritta (LG 27)"[25].

L'incidenza dei can. 2 e can. 6 CCEO sulla redazione del diritto particolare

Nel tentativo di redigere e pubblicare il diritto particolare tutte le autorità che hanno competenza in questa materia devono tener conto dei limiti imposti dal can. 6 che stabilisce:

"Con l'entrata in vigore del Codice:

> 1° sono abrogate tutte le leggi di diritto comune o di diritto particolare che sono contrarie ai canoni del Codice, oppure che riguardano una materia che è stata integralmente ordinata nel Codice;
>
> 2° sono revocate tutte le consuetudini che sono riprovate dai canoni del Codice, oppure quelle che sono contrarie a essi, ma non le centenarie o immemorabili".

---

[21] *Sacri Canones*, EV 12/1990, 518.

[22] Nel *Index Analyticus* CCEO il segretario della commissione PCCICOR dedica al termine *ius particolare* e ai suoi derivati, (Ius particulare Ecclesiae Metropolitanae *sui iuris*, Ius particulare Ecclesiae patriarchalis, Ius particulare Ecclesiae *sui iuris*, Ius particulare in "ceteris" Ecclesiis *sui iuris*) niente meno che 9 colone. I. ŽUŽEK, *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992, 167-171.

[23] *Nuntia* 3 (1976), 6.

[24] Per quanto riguarda l'autorità legislativa del Vescovo eparchiale e la relativa applicazione del principio di sussidiarietà P. GEFAELL sostiene che „A mio avviso, la giustificazione del dovuto rispetto del principio di sussidiarietà nella Chiesa à diversa quando si tratta della potestà dei singoli vescovi eparchiali/diocesani o quella del Sinodo dei Vescovi della Chiesa *sui iuris*. L'autorità superiore deve rispettare la potestà dei singolo vescovi eparchiali perché nella propria giurisdizione essi non sono vicari del Romano Pontefice bensì di Cristo, hanno potestà originaria, ordinaria, propria ed immediata su tutto ciò che è necessario per svolgere il loro ministero pastorale, anche se la suprema autorità può circoscriverla entro certi limiti per il bene comune ecclesiale (cf. CD 8a, can. 178 CCEO, 381 §1 CIC), perciò in questo caso l'osservanza di certe manifestazioni del principio di sussidiarietà trova le sue radici nel diritto divino positivo"; P. GEFAELL, „La capacità legislativa delle Chiese Orientali in attuazione del CCEO", in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, Città del Vaticano, 137-155, 141.

[25] *Nuntia* 3 (1976), 6-7.

Viene quindi richiesto di realizzare un attento esame di revisione della norma canonica particolare nella prospettiva di ciò che l'ecclesiologia recente chiama *progresso organico.* A questo proposito le autorità competenti nel redigere il diritto particolare devono essere ispirate anche dal contenuto del canone 2, il quale stabilisce che

> "i canoni del Codice, nei quali per lo più è recepito o adattato il diritto antico delle Chiese orientali, devono essere valutati prevalentemente partendo da quel diritto".

In altre parole, anche le norme del diritto particolare, che indubbiamente si ispirano dal patrimonio comune del diritto antico del primo millennio cristiano, dovrebbero essere valutate ispirandosi da tale diritto[26].

Rimanendo nell'ambito della disciplina interpretativa possiamo osservare che questo canone 2, sotto la forma in cui si presenta oggi indica chiaramente l'intenzione del legislatore per quanto riguarda la continuità della tradizione canonica, e quindi, anche sottolineare questo fatto. Per non dare l'impressione di una rottura con la millenaria e comune tradizione della Chiesa indivisa, l'ultima formulazione del canone presenta l'espressione „…praecipue *ex illo* (antiquo) estimandi sunt" diversa dalla formulazione iniziale presente nello Schema CICO del 1986[27] e cioè "... praecipue *ex hoc* iure aestimandi sunt". È, in tal modo, eliminata ogni impressione erronea riguardante l'intenzione del legislatore di abrogare e di non conservare la legislazione precedente: per questo che l'espressione *ex hoc* è stata sostituita dall'espressione *ex illo*. Il diritto antico rimane quindi, in accordo con questa formulazione, lo standard per interpretare il Codice vigente ed implicitamente per l'interpretazione e la redazione del diritto particolare[28]. Inoltre i canoni del codice spesso fanno riferimento ai canoni del primo millennio, il loro contenuto essendo recepito e adattato alle nuove formulazioni.

Nelle Chiese Orientali Cattoliche la disciplina canonica si basa su questo inestimabile patrimonio composto dagli antichi canoni[29]. Così, spesse volte Chiese Orientali che hanno una propria autonomia e gerarchia, hanno delle collezioni di canoni identici o molto simili a quelle di altre Chiese, collezioni che rappresentano un patrimonio comune per la stesura e l'interpretazione della propria disciplina ecclesiastica.

Allo stesso tempo è ovvio che le discipline particolari che si ispirano da questo unico patrimonio comune possono avere caratteristiche che accentuano ulteriormente l'unità nella diversità; in tal modo il diritto antico diventa non solo principio per la redazione del diritto particolare, ma anche strumento interpretativo nel caso di *lacuna legis*[30].

---

[26] SALACHAS I., *Il Diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio,* Edizioni Dehoniane Bologna, 1997.

[27] Cfr. *Nuntia* 24-25 (1987), 1.

[28] W. BLEIZIFFER, „Izvoarele de drept canonic oriental din primul mileniu", in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica,* XLIX nr. 2, Cluj Napoca, 2004, 17-34.

[29] Per diritto antico delle Chiese Orientali si intende più precisamente tutti quei canoni che furono confermati dal canone 2 del Concilio Trullano del 691, ulteriormente riconfermati dal can. 1 del Concilio di Niceea II (787). P. P. IOANNOU, *Fonti*, Fascicolo IX, t. I, 1: *Discipline generale antiques, Les canons des Conciles oecuméniques,* Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferata Roma, 1962, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, (*COD*) 6-528; Ibid.,Fascicolo IX, t. I, 2, *Les canones des Synodes Particuliers*, Grottaferata Roma, 1962; Ibid, Fascicolo IX, t. II, *Les canones des Pères Grecs*, Grottaferata Roma, 1963. Il canonista greco Dimitrios Salachas coemnte cosi l'importanza del canone 2 Trullan: "Il Concilio Trullano, con il suo canone 2, ha composto per la prima volta nella storia della Chiesa un elenco ufficiale dei santi canoni riconosciuti e confermati in un concilio ecumenico", SALACHAS D., „La normativa del Concilio Trullano, commentata dai canonisti bizantini del XII secolo Zonaras, Balsamone, Aristenos", in *Oriente Cristiano*, An XXXI, nr. 2-3, 25.

[30] Can. 1501 – Se su una certa cosa manca un'espressa prescrizione di legge, la causa, se non è penale, è da dirimersi secondo i canoni dei Sinodi e dei santi Padri, la legittima consuetudine, i principi generali del diritto canonico applicati con equità, la giurisprudenza ecclesiastica, la comune e costante dottrina canonica.

In tal modo, per diritto antico delle Chiese orientali si intende quella collezione di canoni composta dalla raccolta di canoni che comprende i:

> "divinicanoni, e conserviamointegre e certe le loro prescrizioni, sia quelle emanate dai lodevolissimiapostoli, trombe dello Spirito, che quelle dei sei conciliuniversali e dei concililocali, raccolti per esporre questi decreti, e dei nostri santipadri…"[31].

Tutti questi canoni sono considerati come un *unico corpo* di leggi ecclesiastiche che sta alla base della presente codificazione e che rappresenta anche l'elemento di interpretazione nel caso in cui una determinata norma potrebbe mancare dal CCEO. Ovviamente, molte delle regole antiche non trovano più applicazione nella società odierna, ma nella maggior parte dei casi questi canoni mantengono il loro vigore di legge perché esprimono il carattere particolare delle tradizioni delle Chiese Orientali.

Il canone 2 è senza ombra di dubbio ispirato dalla disposizione del Concilio Vaticano II, il quale stabilisce che "tutti gli orientali sappiano con tutta certezza che possono sempre e devono conservare i loro legittimi riti e la loro disciplina, [...] tutte queste cose devono essere con somma fedeltà osservate dagli stessi orientali [...], qualora, per circostanze di tempo o di persone, fossero indebitamente venuti meno ad esse, procurino di ritornare alle avite tradizioni" (OE 6). Inoltre il Concilio "conferma e loda e, se occorre, desidera che venga ristabilita l'antica disciplina dei sacramenti vigente presso le Chiese orientali, e così pure la prassi spettante la loro celebrazione e amministrazione"(OE 12).

> È da sottolineare che il «diritto particolare» significa sia quello già in vigore in determinate Chiese non contrario al Codice promulgato, sia quello da stabilire d'ora in poi nell'ambito del diritto comune secondo le esigenze di ogni Chiesa. Certo, una legge di diritto comune, se non è espressamente disposto diversamente nella stessa legge, non deroga alla legge del diritto particolare, né una legge di diritto particolare emanata per una Chiesa sui iuris deroga al diritto più particolare che è in vigore nella stessa Chiesa (cf. can. 1502 §2)[32].

Diritto particolare e le fonti proprie: ricercare un giusto rapporto

Il patrimonio giuridico appartenente a ciascuna delle Chiese *sui iuris*[33] rappresenta una fonte inesauribile di ispirazione per la stesura delle norme di diritto che devono corrispondere alle situazioni attuali in cui svolgono la loro opera pastorale le dette Chiese. In quanto tale, il patrimonio delle fonti di diritto che ogni Chiesa *sui iuris* possiede diventa un necessario punto di consultazione e di riflessione nell'opera di elaborazione di nuove norme di diritto particolare.

Alla pari di qualsiasi altro testo legislativo che cerca di mettersi in relazione ai testi legislativi precedenti l'entrata in vigore del CCEO, - che peraltro abroga esplicitamente questi testi precedenti - provoca, nell'interpretazione del detto canone 6 CCEO ad una giusta

---

[31] Cfr. can. 1 Niceea II, in P. P. IOANNOU, *Fonti*, Fascicolo IX, t. I, 1: *Discipline generale antiques, Les canons des Conciles oecuméniques,* 245-248. I. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe,* Sibiu 1992,162; „His ita se habentibus et protestantibus, exultantes in eis sicut qui inventi spolia multa, divinos canones amplectabiliter in pectore recondimus, et integram illorum praeceptionem ac immobilitem tenemus: tam scilicet illorum qui ab almis et laudabilissimis apostolis sancti Spiritus tubi editi sunt, quam eorum qui a sex sanctis et universalibus sinodis, atque his conciliis quae localiter collecta sunt, in expositionem huiusmodi decretorum promulgati sunt: nec non et eorum qui a sanctis patribus nostris prolati fuisse probantur…", *COD,* 138-139.

[32] D. SALACHAS, „Sussidio e proposte per l'elaborazione del diritto particolare delle Chiese orientali sui iuris", în *Apollinaris,* 78 (2005) 3-4, 679-735, 687.

[33] Il lavoro di digitalizzazione delle fonti del diritto delle Chiese orientali cattoliche è eccezionale: I. L. GAID, *Sources of CCEO & CIC,* Kanonika 17, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 2011; specialmente Serie I e Serie II, che pubblicano testi del diritto canonico particolare delle varie Chiese, studi e monografie su di esse. Si veda anche L. GLINKA, „Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale", in *Nuntia* 10 (1980), 119-128; A. TĂUTU, „Relazione sulla stampa della series III delle fonti della codificazione orientale", in *Nuntia* 3 (1976), 96-100. Per Series III, L. PERIȘ, *Aloisie Tăutu - aspecte din opera istorică*, Editura Buna Vestire, Blaj 2003.

valutazione delle leggi precedenti con la necessaria riflessione su un argomento talmente importante dal punto di vista della coerenza legislativa: in quale misura la nuova legge, attualmente promulgata, perciò in vigore, si confronta o si riferisce alla precedente!? Allo stesso tempo, simmetricamente risulta necessaria una riflessione sul come la legge abrogata, ai sensi del medesimo principio di coerenza, può influenzare e in quale misura, la redazione dei nuovi testi di diritto particolare.

Rispetto alla legislazione precedente, il can. 6 evidenzia quindi le conseguenze risultate con l'entrata in vigore del Codice, e regola il rapporto esistente tra queste discipline. Il nuovo Codice mette in risalto le discipline in vigore fino al momento della sua entrata in vigore, e porta le necessarie ed essenziali modifiche dovute principalmente alla necessità che la normativa canonica si adegui ai principi proposti dai documenti del Concilio Vaticano II e dai documenti disciplinari post-conciliari[34].

La giusta interpretazione delle proprie fonti canoniche non può ignorare il contenuto del canone 6 e la realtà giuridica che esso crea. Nella redazione del diritto particolare è importante il riferimento che i nuovi testi legislativi hanno, in virtù della continuità e dell'innovazione, rispetto alle fonti canoniche comuni o particolari. Quale patrimonio comune della Chiesa indivisa i canoni dei Concili del primo millennio rappresentano una valida e concreta fonte di ispirazione per la redazione del diritto particolare; essi hanno un significato speciale, ovviamente molto più importanti rispetto alle altre fonti particolari. Il canone che decide l'abrogazione delle varie leggi precedenti ed antiche non si riferisce solo ai canoni emanati dai primi concili ecumenici, ma include tutte le leggi comuni o particolari delle Chiese Cattoliche Orientali promulgate da varie autorità competenti e con applicabilità in diversi spazi: finalmente - e risulta necessario questo chiarimento - il diritto antico non è stato abrogato del tutto, ma piuttosto percepito o adattato da parte della nuova codificazione[35]. É questo anche lo spirito del can. 2 che indica i principi di interpretazione del vigente codice[36].

Il legame che si crea tra i canoni 2 e 6 nella stesura del diritto particolare è ovvio e non può essere ignorato: le norme antiche, sia di diritto comune che particolare, come anche le legittime consuetudini contrarie al codice o integralmente trattate da lui vengono abrogate, costituendo tuttavia una fonte di ispirazione per l'ulteriore redazione del diritto; allo stesso modo, con una certa dimensione di reciprocità, questo patrimonio millenario diventa la chiave per interpretare i nuovi canoni in una dimensione di evidente continuità e coerenza della legge. Durante il processo di elaborazione del codice comune il legislatore ha fatto ampi riferimenti ai canoni del primo millennio, come si può notare dopo un'analisi dell'edizione critica del Codice[37]. La stessa formulazione dei canoni attuali non fa altro che rispecchiare l'adattamento e

---

[34]BLEIZIFFERW., *Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Studia Theologica III, 3/2005, Cluj-Napoca, 148 – 159, 148 - 159; DICK I., „Vatican II et les Eglises orientales catholiques", in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (Rome 28-30 mai 1986)*, Roma, 1989, 615-625; GUTIERREZ J. L., „La formazione dei principi per la riforma del *Codex Iuris Canonici*", in CANOSA J., *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico: la ricerca giuridica del Concilio Vaticano II*, GiuffréEditore, Millano, 2000, 6-23.

[35]BLEIZIFFER W., *Izvoarele de drept canonic oriental din primul mileniu… op cit.*, 22-30.

[36]Can. 2 - (cf 6 §2) I canoni del Codice, nei quali per lo più è recepito o adattato il diritto antico delle Chiese orientali, devono essere valutati prevalentemente partendo da quel diritto.

[37]PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995. Per la versione latina ed italiana del testo CCEO vedi *De latino textu CCEO tuendo eodumque alias in lingua vertendo*, EV 12/1990, 531; «Osservatore romano», 27.10 1990, 6. Va sottolineato, per quanto riguarda il caso concreto della propria chiesa di appartenenza, che le fonti della Chiesa Greco-Cattolica di Romania fanno parte integrante di queste *fons iuris*, e sono presenti principalmente nei documenti dei *Tre Sinodi Provinciali*, citati "decine di volte" specialmente nel Titolo XVII, *De culto divino et presertim de sacramentis*; cf. CRISTESCU M. I., „Il sacramento della penitenza nei Sinodi Romeni, fontes iuris per il Codex canonum Ecclesiarum

la giusta evoluzione della tradizione, in sintonia con il contenuto dei canoni antichi.

Per esempio, per quanto riguarda il patrimonio canonico antico della Chiesa Greco-Cattolica Romena presente nei vari Sinodi eparchiali e provinciali o altri documenti in materia pubblicati dalle autorità competenti, risulta fondamentale la presenza delle monumentali opere del canonista di Blaj, Ioan Balan, poi vescovo di Lugoj[38], e del canonista Felician Bran[39].

Ovviamente un'attenta e giudiziosa interpretazione del canone 6 provoca ad una profonda riflessione per quanto riguarda la totalità delle fonti che costituivano o costituiscono tuttora, nel senso del can. 27, il diritto particolare di questa Chiesa, e quali di queste norme possono essere ritenute abrogate o ancora in vigore[40]. Al di là di questa sfida, che coinvolge chiaramente uno sforzo coerente per la raccolta e la sistematizzazione delle fonti[41], si possono suggerire certe proposte riguardanti alcuni criteri di confronto delle stesse ai nuovi testi di diritto particolare. Si prevede, come necessario, la raccolta di tutte le fonti per ogni materia che va legiferata distinguendo chiaramente il rapporto che queste hanno con il canone 6: è necessario considerare la detta norma come ancora vigente, con le ovvie conseguenze canoniche che potrebbero derivare dall'applicazione o dalla negligenza della norma, oppure la norma sarebbe considerata abrogata, aprendo così la possibilità di nuove redazioni che sono da ritenere più opportune? A questa sfida si può fornire una possibile risposta solo nella misura in cui queste fonti sono conosciute, e sono raggruppate in collezioni di semplice consultazione.

Queste fonti rappresentano chiaramente un primo e necessario punto di riferimento e di ispirazione, ma allo stesso tempo rappresentano una obbligatoria e previa tappa di studio indispensabile alla redazione del diritto particolare. Si impone quindi una attenta valutazione di questi fonte come anche la decisione di considerare il loro giusto valore, vista la travagliata storia della Chiesa e gli influssi enormi che il fattore politico, sociale e culturale ebbe su quello

---

Orientalium", in G. RUYSSEN (a cura di), *La disciplina della penitenza nelle Chiese Orientali, Kanonika 19*, Roma 2013, 99-112, 102. Si veda anche DANILO CECCARELLI MOROLLI, „I Sacri Canones del primo millennio come fonti del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: una breve ricognizione", in *Iura Orientalia* IV (2008), 18-30

[38]I. BĂLAN, „Fontes IurisCanonici Ecclesiae Rumenae", in SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo VIII, Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale,* Tipografia Poliglota Vaticana, 1932, 470-584. I. BĂLAN, *Sacra Congregazione Orientale. Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo X, Disciplina Bizantina, Romeni, Testi di Diritto particolare dei romeni*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1933. I. BĂLAN, *Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Rumenae*, Tipis Polyglotae Vaticanis, 1932. Quest'ultimo riprodotto da M. KIEREIN-KUENRING& M. R. BIRTZ, (ed.) *Ioan Bălan, Episcop al Lugojului – Sfaturi pentru urmașii in Hristos*, Editura Napoca Star, Cluj Napoca 2009. Oltre a queste segnaliamo l'esistenza di un'alta opera, meno conosciuta ma altretanto valorosa: I. BĂLAN, *Sacra Congregazione "Pro Ecclesia Orientali", Codificazione Orientale, Rumeni, Fonti*, Roma, 1932.

[39] F. BRAN, *Drept canonic Oriental, vol. I, Prologomene*, Lugoj, 1929.

[40] Per un elenco completo di questi Sinodi vedi BLEIZIFFER W., *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco - Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujană, Cluj Napoca, 2016, 375-380;

[41] Secondo la proposta del canonista Ioan Bălan in *Fonti fasc. VII,* lo studio delle *fontes iuris* della Chiesa Greco-Cattolica Romena potrebbero essere diviso in tre grandi tappe storiche. Una quarta tappa, attuale, che riguarda il periodo di persecuzione comunista della Chiesa Cattolica in Romania viene proposta da CRISTESCU M. I., „Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romena. Ius particolare Ecclesiae sui iuris" in PONTIFICIOCONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 273-304, 302. Per quanto riguarda l'evoluzione storica di questi fonti si veda CRISTESCU M. I., „The Romanian Particular Law: relevant "Fontes iuris" and evolution", in MARINČÁK Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2),* Košice, 2007, 373-397; M. I. CRISTESCU, „Rinnovarsi ricordando il passato: il "proprius vultus" della Chiesa greco-cattolica romena alla luce delle sue "fontes iuris" e del CCEO", in Š. MARINČÁK (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2),* Košice, 2007, 145-176.

religioso[42].

La giusta valutazione di queste fonti rappresenta un compito delicato nel contesto delle varie interpretazioni che vengono date ai termini quali *aggiornamento*, *organica progressio*, incorrispondenza ad altri, *ritorno alle avite tradizioni, ripristinare le vecchie discipline ingiustamente abbandonate*, tanto veicolati in alcuni recenti documenti[43]. Nel tentativo di inserire nell'ambito canonico le nuove realtà ecclesiastiche, gli sforzi per valutare e analizzare le varie *fons iuris* sono evidenti, distinguendo tra fonti determinate a causa di alcune circostanze storiche e sociali che oscillano tra tradizione, consenso comune e diritto consuetudinario da una parte, e fonti ufficiali dall'altra.

Peraltro, la distinzione tra *ius proprium* - l'attuale diritto, o almeno il diritto che si ispirava da un periodo storico relativamente recente - e *ius traditionale, il diritto in qualche modo* "*originario*"di queste comunità prima di soffrire "contaminazioni" esterne richiede un approccio chiaro e un'attenta considerazione delle esigenze imposte dal Concilio Vaticano II[44]. Il riferimento a quelle *fonsiuris* che sono importanti e rilevanti è fondamentale e rappresenta una condizione basilare nella stesura del diritto particolare.

Anche se il legislatore particolare deve tener conto del contenuto delle fonti antiche, e in particolare della loro interpretazione a partire da *illo ius*, la necessità di adeguare il diritto alle esigenze dei tempi moderni è evidente, nonostante l'esistenza di certi correnti che insistono sulla dimensione del recupero integrale delle antiche tradizioni[45]; il recupero di queste tradizioni comporta un attento e prudente discernimento, in particolare per quanto riguarda il loro inserimento, o meno, nel diritto particolare[46]. In tal modo si evita il rischio di ripubblicare tutto il bagaglio delle norme antiche, ma solo quelle che corrispondono alle esigenze dei tempi presenti[47].

Nella valutazione delle fonti sviluppate nel corso del tempo si devono prendere in considerazione le diverse circostanze e situazioni sociali e religiose in cui queste sono state

[42] M. I. CRISTESCU, „Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romena. Ius particolare Ecclesiae sui iuris" in PONTIFICIOCONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 273-304, 281.

[43]CONGREGZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* Libreria editrice Vaticana, 1996. Il termine è chiarito al nr. 12 dell'Istruzione, che offre per l'ambito liturgico *Criteri per l'interpretazione dell'organico progresso.* Allo stesso modo i nr. 18-20 offrono le linee guida per la riforma e rinnovamento liturgico e criteri per operare saggiamente questo rinnovo.

[44] P. SZABÓ, „L'attività legislativa delle Chiese *sui iuris* «minori» di tradizione bizantina", in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 303-344, 327-328; P. GHERRI, „Codificazione canonica tra tecnica e sistema",in *Eastern Canon Law* 2/1, Nyìregyhàza, 2013, 19-130, 123-124.

[45] E. LANNE, „La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient", in *Irènikon* 54 (1981), 485-497, particolarmente 488 - 491.

[46] M. I. CRISTESCU, „Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romena. Ius particolare Ecclesiae sui iuris" in PONTIFICIOCONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 273-304, 278.

[47] K. BHARANIKULANGARA, „Particular Law of the Oriental Catholic Churches: an analysis based on the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)" *în Journal of St. Thomas Christians*, v. 23, no. 2, 3, 4, April-December, 2012, 147 ss.

prodotte[48]. Tale valutazione non richiede solo una buona conoscenza della materia di queste fonti - evidentemente nella loro totalità, realtà, in ogni caso abbastanza difficile -, ma richiede anche la capacità di contestualizzare la loro origine, la motivazione che ha portato alla loro pubblicazione come norme e, quindi, valutare la loro autenticità rispetto al criterio dell'organico progresso. Una fonte autentica del diritto deve sempre avere come qualità una propria motivazione legislativa[49].

Per una buona comprensione del principio di interpretazione delle fonti antiche si può sempre far riferimento alle indicazioni contenute nei documenti del magistero nonché all'ecclesiologia postconciliare.

Conclusione

Il ruolo delle Chiese Orientali Cattoliche all'interno della Chiesa Cattolica è stato riscoperto e messo in risalto da una serie di eventi che si sono verificati nel XX secolo: fra questi il più importante è senza dubbio la pubblicazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, un codice comune per tutte le chiese orientali che sono in piena comunione con la Sede di Roma. Chiamate ad assumere un nuovo vigore all'interno della Chiesa Cattolica queste Chiese, comunemente indicate col termine di Ciese *sui iuris*, hanno il diritto di essere guidate dalle proprie gerarchie secondo le loro discipline particolari. Allo stesso tempo hanno il compito di provvedere quanto prima, e sempre in conformità a queste discipline particolari, ai propri riti e alle disposizioni del Concilio Vaticano II[50], alla redazione del proprio diritto particolare in cui riflettere meglio la loro originalità e identità.

Il diritto particolare trova la sua importanza ed efficacia all'interno di ciascuna delle Chiese *sui iuris* solo quando il suo contenuto è conosciuto, apprezzato ed applicato. Dopo l'approvazione da parte dell'autorità competente, il diritto particolare acquista pieno valore in quella Chiesa per la quale è stato pubblicato e diventa uno strumento efficace per vivere le particolari caratteristiche di quella Chiesa. Il suo valore, inoltre, viene risaltato non solo attraverso la sua concreta applicazione all'interno della Chiesa per cui è stato pubblicato, quindi evidenziare l'identità e l'originalità di questa Chiesa nell'ampio spazio della diversità cattolica, ma come si è verificato in pratica, può diventare anche fonte di ulteriore ispirazione.

Quale sia il rapporto fra quest'impegno redazionale ed il ricorso al patrimonio delle fonti canoniche, sia comune che proprio, è cosa ormai risaputa. La redazione del diritto particolare, come per tutti gli altri testi legislativi, è un'impresa ardua e al contempo impegnativa che richiede l'impiego di specialisti ben preparati nei vari ambiti di interesse per la norma canonica, ma anche un ricorso costante e laborioso alle fonti storiche del proprio diritto particolare: una giusta conoscenza del contenuto di quest'ultime crea le premesse per una valida ricerca e per un conseguente efficace risultato. Il riferimento che il diritto particolare, in virtù della continuità e dell'innovazione, deve fare alle proprie fonti diventa una esigenza che ne garantisce la validità

[48] „Nel produrre il diritto particolare si dovrebbero raccogliere le fonti giuridiche autentiche della Chiesa *sui iuris* interessata, ma per giudicare questa «autenticità» bisogna tener presente che nel trascorso dei secoli alcuni sinodi particolari delle Chiese orientali cattoliche hanno introdotto delle latinizzazioni, che è proprio ciò che si vuole evitare", P. GEFAELL, „La capacità legislativa delle Chiese Orientali in attuazione del CCEO", in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche,* Libreria Editrice Vaticana, 2011, Città del Vaticano, 137-155, 147.

[49] C. VASIL', „Valutazione delle fonti tra autenticità e *organica progressio*, con special riguardo alle Chieseoriginate dall'eparchia di Munkačevo", in MARINČÁK Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2),* Košice, 2007, 127-143, 128

[50] *Sacri canones,* EV 12/1990, 518.

della redazione del diritto particolare.

Perciò, la ricchezza del proprio patrimonio giuridico contenuto nelle fonti del diritto particolare non deve rimanere solo un necessario punto di riferimento nella redazione del diritto particolare, ma si deve costituire, per una ricerca più agevole e pratica, in un'opera di facile consultazione. Sembra utile da questo punto di vista la realizzazione di una raccolta che contenesse tutta la produzione delle norme particolari di quella determinata Chiesa *sui iuris*, eventualmente munita anche da un indice di termini e temi, che renda questo impegno alquanto utile. Lo studio di questa possibile collezione e la necessaria valutazione della sua validità giuridica non tarderà a portare i suoi frutti: in questo modo il rapporto che si viene a creare fra il codice comune e il diritto particolare mostrerà in tutto il suo splendore il valore e la ricchezza delle fonti particolari di diritto.

Bibliografia

ABBAS J., „CCEO e CIC a confronto", in Apollinaris LXXIV, 2001, nr. 1-2, Roma, 207-256.

BĂLAN I., „Fontes IurisCanonici Ecclesiae Rumenae", in SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo VIII, Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, Tipografia Poliglota Vaticana, 1932, 470-584.

BĂLAN I., *Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Rumenae*, Tipis Polyglotae Vaticanis, 1932.

BĂLAN I., *Sacra Congregazione "Pro Ecclesia Orientali", Codificazione Orientale, Rumeni, Fonti*, Roma, 1932.

BĂLAN I., *Sacra Congregazione Orientale. Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo X, Disciplina Bizantina, Romeni, Testi di Diritto particolare dei romeni*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1933.

BARTA C., *Autoritate, comuniune și sinodalitate: coordonate fundamentale ale drumului Bisericii Române Unite cu Roma în comuniunea catolică*, Argonaut, Cluj Napoca, 2015;

BHARANIKULANGARA K., „Particular Law of the Oriental Catholic Churches: an analysis based on the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)" *în Journal of St. Thomas Christians*, v. 23, no. 2, 3, 4, April-December, 2012.

BLEIZIFFER W., „Izvoarele de drept canonic oriental din primul mileniu", in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica*, XLIX nr. 2, Cluj Napoca, 2004, 17-34.

BLEIZIFFERW., *Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Studia Theologica III, 3/2005, Cluj-Napoca, 148 – 159.

BLEIZIFFER W., *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco - Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujană, Cluj Napoca, 2016, 375-380;

BRAN F., *Drept canonic Oriental, vol. I, Prologomene*, Lugoj, 1929.

BROGI M. D., „Le novità del CCEO alla luce dei «Principi direttivi»", in Pontificio Consilio per i Testi Legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali, La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 117-137.

CECCARELLI MOROLLI D., „I *Sacri Canones* del primo millennio come fonti del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: una breve ricognizione", in *Iura Orientalia* IV (2008), 18-30.

CONGREGZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Libreria editrice Vaticana, 1996.

CRISTESCU M. I., „Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romena. Ius particolare

Ecclesiae sui iuris" in PONTIFICIOCONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 273-304.

CRISTESCU M. I., „Il sacramento della penitenza nei Sinodi Romeni, fontes iuris per il Codex canonum Ecclesiarum Orientalium", in G. RUYSSEN (a cura di), *La disciplina della penitenza nelle Chiese Orientali, Kanonika 19*, Roma 2013, 99-112.

CRISTESCU M. I., „Rinnovarsi ricordando il passato: il "proprius vultus" della Chiesa greco-cattolica romena alla luce delle sue "fontes iuris" e del CCEO", in Š. MARINČÁK (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007, 145-176.

CRISTESCU M. I., „The Romanian Particular Law: relevant "Fontes iuris" and evolution", in MARINČÁK Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007, 373-397;

DICK I., „Vatican II et les Eglises orientales catholiques", in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (Rome 28-30 mai 1986)*, Roma, 1989, 615-625;

EID E., „Discorso alla presentazione del „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium",in *Nuntia* 31 (1990) 24.

EID E., „La costituzione Apostolica «Sacri Canones»", in Congregazione per le Chiese Orientali, *Ius Ecclesiarum - Vehiculum Charitatis, atti del simposio internazionale per il decenale dell'entrata in vigore del Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, Libreria Editrice Vaticana 2004, 37-50, 41-42.

EID E., „La révision du Code de droit canonique oriental: histoire et principes", în *L'année canonique* 33 (1990).

FLOCA I. N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992.

GAID I. L., *Sources of CCEO & CIC*, Kanonika 17, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 2011;

GEFAELL P., „La capacità legislativa delle Chiese Orientali in attuazione del CCEO", in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, Città del Vaticano, 137-155.

GHERRI P., „Codificazione canonica tra tecnica e sistema",in *Eastern Canon Law* 2/1, Nyìregyhàza, 2013, 19-130.

GLINKA L., „Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale", in *Nuntia* 10 (1980), 119-128.

GREEN T. J., „Reflections on the Eastern Code Revision Process", in *The Jurist* 51 (1991), 18-37;

GUTIERREZ J. L., „La formazione dei principi per la riforma del *Codex Iuris Canonici*", in CANOSA J., *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico: la ricerca giuridica del Concilio Vaticano II*, GiuffréEditore, Millano, 2000, 6-23.

IOANNOU P. P., *Fonti*, Fascicolo IX, t. II, *Les canones des Pères Grecs*, Grottaferata Roma, 1963;

IOANNOU P. P., *Fonti*, Fascicolo IX, t. I, 1: *Discipline generale antiques, Les canons des Conciles oecuméniques,* Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferata Roma, 1962;

IOANNOU P. P., *Fonti*, Fascicolo IX, t. I, 2, *Les canones des Synodes Particuliers*, Grottaferata Roma, 1962.

KIEREIN-KUENRING M. &BIRTZ M. R., (ed.) *Ioan Bălan, Episcop al Lugojului – Sfaturi pentru*

urmaşii in Hristos, Editura Napoca Star, Cluj Napoca 2009.

KOKKARAVALAYIL S., *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: their impact on CCEO*, *Kanonika* 15, PIO, Roma 2009.

LANNE E., „La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient", in *Irènikon* 54 (1981), 485-497.

MONTINI G. P., „Le Conferenze episcopali e i Sinodi delle Chiese Orientali", in *Quaderni di diritto ecclesiale,* 9, (1996), 433-448.

MUCCI G., „Concili particolari e conferenze episcopali", in *La Civiltà Cattolica* 138 (1987), vol. II, 340-348.

P. SZABÓ, „Appunti teorici e pratici per l'elaborazione dello ius particolare superius nelle Ceteræ Ecclesia sui iuris", in SZUROMI A., *Il quindicesimo anniversario dell'Istituto di diritto Canonico "Ad istar Facultatis" dell'Università Cattolica Pázmáni Péter*, Budapest, 2011, 276-291.

PERIŞ L., *Aloisie Tăutu - aspecte din opera istorică*, Editura Buna Vestire, Blaj 2003.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

SALACHAS D., „La normativa del Concilio Trullano, commentata dai canonisti bizantini del XII secolo Zonaras, Balsamone, Aristenos", in *Oriente Cristiano*, An XXXI, nr. 2-3.

SALACHAS D., „Sussidio e proposte per l'elaborazione del diritto particolare delle Chiese orientali sui iuris", în *Apollinaris*, 78 (2005) 3-4, 679-735; 80 (2007) 1-2, Roma, 381-537.

SALACHAS I., *Il Diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio,* Edizioni Dehoniane Bologna, 1997.

SZABÓ P., „L'attività legislativa delle Chiese *sui iuris* «minori» di tradizione bizantina", in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 303-344, 327-328.

SZABÓ P., „Appunti teorici e pratici per l'elaborazione dello ius particolare superius nelle Ceteræ Ecclesia sui iuris", in SZUROMI A., *Il quindicesimo anniversario dell'Istituto di diritto Canonico "Ad istar Facultatis" dell'Università Cattolica Pázmáni Péter*, Budapest, 2011.

TĂUTU A., „Relazione sulla stampa della series III delle fonti della codificazione orientale", in *Nuntia* 3 (1976), 96-100.

VASIL'C., „CIC e CCEO - differenze e similitudini", in GEROSA L. (a cura di.), *Giovanni Paolo II legislatore della Chiesa:* atti del convegno di studio, Lugano, 22-23 marzo 2012, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2013, 146-159, 155- 157. La Conferenza Episcopale non è ricordata nel CCEO.

VASIL'C., „Valutazione delle fonti tra autenticità e *organica progressio*, con special riguardo alle Chieseoriginate dall'eparchia di Munkačevo", in MARINČÁK Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007, 127-143.

ŽUŽEK I., „Common Canons and Ecclesiastic Experience in the Oriental Catholic Churches", in IDEM *Understanding the Eastern Code,* «Kanonika» 8, Roma, 1997, 203-238.

ŽUŽEK I., „Incidenza del CCEO nella storia moderna della Chiesa universale", in IDEM, *Understanding the Eastern Code*, «Kanonika» 8, Roma 1997, 266-327.

ŽUŽEK I., „Un codice per una «Varietas Ecclesiarum»" in IDEM,*Understanding the Eastern Code*, Kanonika 8, Roma, 1997, 239-265.

ŽUŽEK I., *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992.

FAILED MODERNITY. THE WIGHT-INSTITUTION AND THE SUFFICIENT REASONING OF THE POLITICAL BODY

Sorin Borza
Assoc. Prof., PhD, University of Oradea

Abstract:The pronounced tendency of the political systems of „privatizing" and further on of capturing the hierarchization systems and those of social accrediting of values does not confirm the thesis of conversion towards a reflexive modernity (Ulrich Beck[51] 1986), but it rather appears as the clearest symptom of the failure of the Western modernity. The moment when Beck requests a rational analysis of rationality and defines the world in which we live as a society of risks, he admits the failure of a thinking being in a deadlock. Failed modernity (reflexive or not) is directly confronted with a problem of trust (of ontological security)
The leader without face is the armoured vehicle that the new political elite has hired out. The wight-institution is the reaction (anti-democratical, but natural) of some systems devoid and exhausted of democratic errors. The most plausible argument by virtue of which this thinking is not totally outdated by the various tactics of institutionalization (it is not about genuine rationalization) wherein the modern world excels in, herein serves as a work hypothesis: the political body is the natural consequence of the spirit and inclinations of a homo religiosus. Modern society offers the wight-institution as conjunctural substitute – an ersatz that is meant to soothe the collective lack of satisfaction towards the corruption of the pyramidal political body.

Keywords: failed modernity, wight-institution, political elite.

1. The anthropological grounding of the ideas regarding the political body. The mythical-sacral principle of instituting the „master without a face".

Modern political philosophy has never concealed the concern for several topics which, to the common sense were traditionally incurred on the metaphysicians or theologians. The referential thinkers who have worked out political thought systems (beginning with the Greek-Roman Antiquity) have grounded their own views upon the state starting from prior theoretizations with regard to human nature. Without making extended reference, it is enough to invoke here the series of answers which the question „What is man?"[52] got all through the history of political thought. Under the pressure of a certain reductionism with a practical value, we might briefly sum up two views. The two key positions („people are equal and good by nature" or „*homo homini lupus est*") have always been epochally reinforced, but have not known varied alternatives, nor did they know delineations without conditions. Simplifying the interpretation out of functional reasons, one can easily identify two perspectives of common usage upon humankind:

1. human nature is good (in its quality of work of an almighty and good Creator), whereas man as a being who has failed his destiny (by falling into the sin or by having degraded his pure condition through social life) – is to recover – in this position – an original [primary] condition (a „golden age" placed *illo tempore*, [in the wrong time].

51Ulrich Beck, *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité*, Ed. Aubier, Paris, 2001
52 The question has not always had its Kantian significance For all that, long before the great philosopher had formulated it, its importance was not at all made silent.

2. human nature is bad and man, as a debased being *ab origine* (marked by the „ancestral sin", owing everything to the pre-requisites devolving from here: fear, selfishness, aggresiveness) is asked to look for a solution for redemption, alone or within the community.

Regaining the moral dimension of human existence (man meeting Good) is, in the case of modern man, a political mission. The idea according to which any ideology is a civil expression of convictions with sacral architecture, is not new: The Antiquity is dominated by sacred monarchies, and closer to us nowadays, Frederic Jameson theorizes „the inversed millenarism"[53] as a brand of the new „salvation myths". The real successors (in modernity) of the archaic myths are the ideologies: owing to their eschatologic structures and to their pronounced evasionist[54] function they theatrically and mobilizingly screenplay a historical project.

Any systematic view upon the origin and architecture of the political body implies a founding story. The founding stories, in spite of the continuous modernizing of expressions, are grounded by a mythical thinking[55]. Moreover, the great themes of gnostic nuance are to be found again in the major ideologies of modernity: the lack of significance and perenity of the real, as a masterpiece of an evil demiurge; the keen consciousness of a double decline of the world and of the self, associated to the revolt against this decayed condition; the two „people" separated by the personal relationship with salvation (the *chosen ones* and the others); salvation through the theoretical cognition (*gnosi*s) of the cosmo-anthropical and historical laws; the existence of an own morals (the exteriority of the evil with regard to man), different from the common one[56]. A myth matters under a political aspect to the extent to which it can abilitate hierarchies. Any myth structures ethically (and implicitly politically). The mythic-political invariants are to be drawn out both through the „hard" hermeneutic, of a phenomenological nature (*patterns*, configurations „exemplary models") or psycho-analytical (*Jung*-ian archetypes), as well as by structuralist or cognitivist semiologies (implementing at the level of the cognitive structures of a „set of rules"[57]). Contrary to the mood of starting from an initially skeptical standpoint, the ideology does not follow the stages of an epistemic progress severely controlled, but the way the faith stakes on an axiomatic. In spite of the common architecture, the ideology and faith have different regimes of functioning, but they respond, nevertheless, to similar psychological needs.[58] Even if one cannot assume without objections the idea of Guy Debord, one can admit that both stakes on an emotional response, but nevertheless, the commitments implied are of a different nature.

---

53 Frederic Jameson talked about „inversed millenarism" making reference to the way in which the concept of ideal centres and dominates any discourse about ideology

54 From a myth-analytical point of view, for instance, the communist ideology is structured on two levels: the myth of the Golden age (that lies at the ground of the constituting of a classless society and the consecutive disappearance of the historical tensions) and the Judeo-Christian mesianic ideology, within the sequence of a homology Messiah = proletariat, class fight = the apocaliptic conflict Christ-Antichrist. The scenario argues with gnosic pretentions to the definitive victory of the Good and the eschatologic hope of an absolute end of History (the classless society, marked by the „dictatorship"of moral conscience).

55 Of course that the old *forte [i.e. strong]* ideologies, outdated and unacceptabile in the nowadays democratic world are replaced with other, more gelly ones, through the manoueuvering of the myths, of the symbolic figures, try to convince the people *to believe that it wants*what the power elites thinkit is better for themasses (according to Giorgio Negrelle).

56 According to Alain Besançon, *Originile intelectuale ale leninismului[The Intellectual Origins of Leninism]*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp.13 – 20

57 in Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Nemira, 1995, cap.I. with reference to Pascal Boyer, *Tradition as Truth and Commnication. A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge University Press, 1990

58 According to Guy Debord, *Ideologie şi adevăr*, (source Internet) „Les déductions rationnelles ne sont qu'un mode d'hallucination du principe de plaisir, un escamotage de la réalité qui ne se manifeste comme Réel qu'à surgir dans la représentation, à y faire tâche, à surprendre le savoir, à ex-sister comme singularité."

The political thought heeds upon the „degraded man"(either by birth, because of the „original sin"[59], or once with the appearance of property, money or the society[60]) or reasons declared-different from those that religion asserts or holds. The political and the religious encounter on an ethical level since they both project, identify and locate the Good (either in this world – the political, or, in The World After – religion) Even then, when the modern political societies claim total autonomy from religion, the ethical field remains common. The different interpreting of the stakes of the interest with regard to the human nature, has nevertheless, not prevented the entire Middle Ages to maintain a consensual horrizon, there politics and religion have produced and enabled value judgments ready and able to defend a common cause. The medieval Society on the whole (seniors, vassals, clerics) was characterized by a profound heteronomy[61]. This thing was possible only based on a discrete teleologic agreement: man must be lead along his way to redemption and no price can seem to be unjustified[62]. The modern political regimes did not change the essence of the exercise of governance: as an act of authority (independent of the force and value of the arguments or the soursces of legitimity) it becomes possible on the grounds of an unequal ration. Power imposes and self imposes – any means that can be used to this aim acquires political value. The institutions (both civil and religious alike) are dominated by hierarchical logic, and the stricter the hierarhical relationships, the higher their political value. The political *corpus*, irrespective of its nature and form, is grounded on institutions with a seniorial character. The political power develops a pyramidal architecture and not even the most modern forms of democracy cannot suspend the decisional power disproportion: the wight-institution is not the invention of the dictatorial regimes[63], it subsists in various avatars even there where the democratic choices already have a sound tradition.

The mythical-sacral[64] scheme is pretty transparent here, upon the model of which the political philosophy carries out its own sistematic discourse. Certainly, the way Mircea Eliade shows, it can happen „even in the archaic cultures for a myth to be devoid of its religious significance".[65] If we wish to identify the profile of the grounds of this way of legitimating the political body, there's no need to turn back to the past, using a ritualic *regressum* (the past is interesting from the point of view of the general models), we rather lack a critical examination of the thinking that legitimates and sustains institutions (and other practical governing instruments). Institutions as products of the political construction, reflect precisely a

59 Hobbes,

60 Locke, Rousseau

61 The Society hereby characterized as being *heteronomous* is characterized by a social and moral „Orthodoxy" grounded on laws and norms of religious origins. The moral of traditional, „Orthodox" societies is a divine derivative. It is always grounded through a mythical formula. The prestige of such a socio-political authority is maintained by epiphanic proofs and various rituals.

62 The promised paradise or the Fortress [City]of God offers to anyone who can reach that place something that the worldly communitries cannot ensure for the time being.

63 In the dictatorial regimes, the individual-institution primitively requires to be more closely identified symbolically with authority.

64 It is assumed that the ideologies become in this context, substitute expressions for religious beliefs, wherefrom they take over the axiomatic enthusiasm and the hope of the advent of a perfect world. As a result, it is to be understood the fact that the religious disguises itself beneath the social and the political becomes the depository of sacred meanings. The religious symbols, hard in ontologic order, due to their hierofanic grounding, are substituted for signs of the profane (the various materializations of the „symbolism" of power). These signs bear sound and valuable ontological claims to it and sustain these claims by means of a massive escort discourse. The commercial-like knowledge, however, are not specific to the modern world. The various initiation rituals that the anthropologists describe imply, irrespective of the society we talk about, an association of the knowledge with power.

65 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului [Aspects of the Myth]*, Romanian translation, Paul G. Dinopol, Ed. Univers, Bucureşti, 1978, p. 105

preliminary vision with regard to the human nature The social life can be conceived of, only on the grounds of some possibilities: any being moves on the coordinates pre-determined naturally by its very essence. Any analysis of the political (no matter how modern would attempt to be) indicates towards (implicitly or explicitly) an axiomatic structure on the grounds of which the human condition can become an object of moral judgment. The very question „what sufficient reason lies at the ground of the criterion with relation to which one asserts of a man that he is good and another one bad?" is itself in interested relationship with a power that controls the dominant flux of ideas and judgments about the world and life[66]. This flux constitutes the body of a culture. Any thinking yields judgments in the pre-determined horrizon of this culture[67]. The political man does not reason (in the strong sense of this term) since the will to dominate (the competitive instinct) contains within this instinct any other form of judgment, inclusively certain judgments with which the scientific research operates. Such an assertion would not longer seem abusive once we admit that any of the big modern corporations „do not maintain specialized personnel in research and development out of an abstract love of cognition, but for money"[68]. Yet money is the most versatile form of power.

There are several theorizations (appeared particularly after Machiavelli) that prefer (and accept) the thesis according to which the political body (and particularly the ideological discourse) has taken its own way, breaking any bridge between the political power (meant to govern over the citizens' body) and the dogmatic authority (institutions concerned with the „management" of the spirit (soul)). Despite this, we are witnessing nowadays modern states in the situation of transferring consistent political missions onto the cultural-religious discourse task.[69]. The institutional discourse is always perceived as a form of referential discourse– thus it deliberately assumes a public mission. These very premises made Mircea Eliade to be hesitant with regard to the hypothesis of suppressing the mythical thinking in modern societies. The way he asserts, the mythical thinking „managed to survive, though radically changed(if not perfectly camouflaged)"[70]. The relationship with the great stories (*grands récits*) seems defining for any political community: modern ideologies germinate on the ground of an apparent crysis of the Christian epistem and of the secularization of the religious tradition (doubled, however, by the complementary movement of re-cyphering through technologization.[71]

No reason would justify the suppressing of mythical thinking – as long as it can be used with minimum costs as a medium of consolidating the political power. The modern political man does not legitimate himself as a mandatary of Gods, yet has not given up at all to the sacralizing of power. The Law (with its entire array of institutional instruments) above any man (and sometimes even beyonf men) has sacral consistency. The institutions deposit

66 It is not simply the problem of the logical value of a support – in the society of globalized communication, the value of a judgment grows proportional to the range of the dissemination area.

67„*La raison est sensible et la sensibilité rationnelle*." according to Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, chapitre IX, Le domaine de l'esthétique, Boston 1955, Paris, Minuit, 1963, p. 159

68 Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om [The End of History and the Last Man]*, Ed. Paideia, București, 1994, p. 77

69 The Muslim world is but the most visible example. Perhaps also the papal public discourse can be taken into account here.

70 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului[Aspects of the Myth]*, p. 107

71 The Age of the Enlightenment – according to Lyotard - has made a myth out of the rational cognition, as follows: „the rule of consensus between the sender and the receiver of an utterance having a value of truth shall be considered as acceptable if it falls within the perspective of a possible unanimity of the rational spirits: this was the story of the Enlightenment in which the hero of cognition contributes to the achieving of a grand ethical-political myth, the universal peace." Jean Francois Lyotard, *Condiția post modernă [The Post-modern Condition]*, Romanian translation Ciprian Mihali, Ed. Babel, București, 1993, p. 15 On the other hand, we see very clearly the fact that modern societies do not accept the breaking away from the myth, not even when the characters can no loger cultivate the exceptionalism and noblesse of the classical heroes.

without exception the political power and will of a decision-making body who does not account for the imperative mandate of a general will[72], but works convergent to a natural conservation instinct. This mechanism has reproduced and perpetuated within the system the *power without face*. The leader without face did not penetrate the modern systems, but in his quality of wight-institution, is the very product of modern political environment. The wight-institution imposes the collective memory civic standards and manipulates the social imaginary through setting the essential themes (topics). For all this, he is not, and does not mean to be a hero.

The wight-institution has lost the altitude and charm of the chivalrous destiny from the classical epoch (age). The adherence to „the system", without conditions castrates him and erases any vanity. The modern political leader, like any abstract contour, is rather a generic character. Since he is not able to be stately, imposing, it can never be tragic. For if we assist, at times, to a relapse to the archaic paradigm and to the subsequent„ victim mechanism"[73] – it does not have as an object faces, but only significances[74]: the re-bewitching of the world entered into the era of the technological temptations. The wight-institution takes something from the righteous entitlement without a right to appeal of the calculation machine, it always has that pretention, claim of impersonal detachment in front of which any revolt seems and abuse against reason. The impersonal character of domination has, however, nothing to do with the man being in the situation of exercising his power. Is he that objective as he claims to be? It is very likely that he is not. Despite this, the „technocrat" fully takes advantage of that plus of social authority which that *primus inter pares* makes without right of appeal.[75] *He is familiar with the system* – the institution that guarrantees the functioning of the system depends on his availability of working. This „rationalization" of society „is in correlation to the institutionalizing of the scientifical and technical progress", and as „technique and science enter the institutional fields of the society and transform by this the very institutions, the ex-legitimations are out of use"[76]. Knowledge does not legitimate and does not confer man an authority directly proportional to the truth, but it is in a priviledged relationship to the imperative and useful character of information, an immediate gain of it in a competition without licence and truce. The rational action is permanently qualified with regard to a particular aim and in this respect it is a form of exercising the control and domination. The political body, as a confrontation space, creates a market of the power instruments: has the wight-institution become such an instrument ?

The leader without face is the armoured vehicle that the new political elite has hired out. The wight-institution is the reaction (anti-democratical, but natural) of some systems devoid and exhausted of democratic errors. The most plausible argument by virtue of which this thinking is not totally outdated by the various tactics of institutionalization (it is not about genuine rationalization) wherein the modern world excels in, herein serves as a work hypothesis: the political body is the natural consequence of the spirit and inclinations of a *homo religiosus*. Modern society offers the wight-institution as conjunctural substitute – an *ersatz* that is meant to soothe the collective lack of satisfaction towards the corruption of the pyramidal political body.

---

72 The term is used herein the way it is understood by Rousseau.

73 Overbidding the mechanism « of the scapegoat » (according to René Girard) remains specific to the mythical rationality and the archaic religious behaviour, but is brought round in substitution formulae and at the level of totalitarian modern societies.

74 Modern world no longer convicts one to death – but to irrelevance.

75 Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare*, .Romanian translation Andrei Marga, Ed. Politică, Bucureşti, 1983, p. 167-177 The way Habermas observes, the technocrat is the exponent of out-turn, he brings us into the situation of practicing science for the sake of science, of being the defenders of a science which is actually reduced to technique.

76 Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare,* p. 142

2. *Failing of modernity in the West. The Master without face and the sufficient reason.*

In modern world the essence of the political body does not have a modern content. Even if we reject the hypothesis (righteously thought as simplistic) whereby the „civilizations are the product of a long fight against fear" (G. Fererro[77]) we do not have sound proofs to take to pieces the thesis of the interested character of the most objective forms of manifestation of the sufficient reason of any living human being: the wish to live, to remain alive (by any means). This is, after all, the natural instinct that no form of life does repress naturally. If reason can provide at times explanations with regard to the heroic death, these judgments always come from those who are still alive. For – the way Heidegger noticed[78] – it is impossible for us to have an experience of death (we perceve it as a inept and collective witness of the disappearance of the one who dies) we talk about death and we do it under the burden of fear and alarm. No form of reason does shelter or accommodate man from this fear and any man lives day by day in its presence. The consciousness of the death peril (and of the inescapable death) does not offer the individual better reasons to sacrifice himself than Falstaff once had[79]: even if honour cannot place back a leg or a hand or not even the pain from a wound, if honour has no idea os surgery –perhaps it is but a word and anyone knows that words are to be found in the marketplace(*agora*) at a good price.

Constrained by his very nature, man (either antique or modern) has maintained a constant relationship with fear. The king or the most humble beggar account in front of it. In the modern Western world it is more and more widespread the idea that, once with the development of sciences and generally once with enlarging the field of knowledge – people would be less exposed to perils and as such, fear is less present. History does not confirm this logical thread, on the contrary, Jean Delumeau noted „an increase of fear in the West in the eve of the Modern Times"[80] and closer to our times, Michel Foucault remarked the impetus taken by the „*normalization* devices" and denounced the geopolitical dimension of the new objectivity (sustained by a science which is at the disposal of institutions). The power of standardization is directly linked to institutional mechanisms beyond which a class is hidden: thus the „institutions of repression, of non-acceptance, of exclusion, or marginalization are not adequate to describe the formation, in the very heart of the *carceral* city, of the insidious indulgence, of the despicable wickedness, of petty slyness, of calculated procedures, of techniques and after all, of the *sciences* that enable the making of the disciplinary

77 The resort to legitimity has the role of turning the order human and of confering power an appearance of democratic mildness. Legitimity is a form of exorcism headed against fear. Power has always to do with the fear from the subject who has the exclusivity of the orders. Fear is always present since any power knows that revolt is latent, even in the most conformist discipline and can explode one day or another, under the pressure of unforeseen circumstances. (for extended observations Gugliemo Fererro, *Principles of Power. The Great Political Crises of History*, Nova York, Putnam, 1942)

78„Moving on to the fact of not being *Dasein* retracts *Dasein the very* possibility of experimenting this moving and of understanding it as something that has been experimented " Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, Romanian translation Gabriel Liiceanu and Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București 2012, p. 317

79 „Honour pushed me ahead. But when it stabs me to death when I step ahead? What then? Can honour heal a broken leg? No way! Or a hand? No way! That is to say, honour has no healing skills or abilities. None whatsoever. What is honour? A saying. What lies within this saying? Nothingness. Great deal! Who is full of honour? The one who passed away on Wednesday! Does he feel it, does he? No way! Can he harken it? No way! Then it seems that honour cannot be felt. Right, the deceased don't feel it. Or maybe the living? No. What for? Slander resisits to it. As such, I make no use of it: honour is like a prapure at the funeral." in Shakespeare, *Henry the IV-th*, part I, (V, 1), Romanian translation Dan Duțescu p. 78

80 Jean Delumeau, *Frica în Occident (sec. XIV-XVIII) O cetate asediată*, Romanian translation Modest Morariu, Ed. Meridiane, București, 1986 p. 17

individual."[81] Beyond them there is something else. Modernity has conceived a new economy of power, but has not changed the position(hence neither the essence) of the political body. In its very center it keeps the exercise of punishment and this exercise remains essential, the more so as reason (with its all array of consequences) has multiplied the grounds of fear[82] and has thus determined an increase of sensitivity towards it.

The concept of *balance of the three powers* remains a claim of the modern world – it is a rational construct. Rationalism as a revolving bend of political modernity, bears within itself, however, the reason of betrayal. Reason yields judgments and the fact that it *judges* brings it in the situation of asserting its privileged condition: from a political point of view, the balance of powers speaks in fact about the possibility of dethroning judgment (removing the *judge* from power) through actions decided over by a will capable of imposing itself and does not necessarily imply a knowledge base, or another objective form of certification. This is the sense in which Michel Foucault understands the slogan „la torture c'est la raison"[83]. The political reason is a concept that acquires sense – exclusively when it expresses itself under the umbrella of a form of power. From a discourse point of view, the political reason{ing} appears as being linked to legitimacy, any legitimacy is morally grounded and any morals is constituted within a culture. This pyramid shieds away at the level of its architecture an essential constructive vice: the moral culture of a society – based upon which one distinguishes the Good and the Good ones – it is never configured beyond or outside power interests. Before the intellectual democratic discourse having remarked the virtues of the moral education and the power of culture, Europe has written with the swords' sharp blade, code signs (language) of a culture of power. Reason does not simply unify judgments with regard to the world and life, it politically charges the relationships in a society and through the judgments it devolves, it describes power structures and relationships.

The power of judgment and the judgment of power move onto a common passage way. There are obvious differences between the public consensus and an airborne division. Yet, within the area of the *agora* (which is all the same the fundamental political field) they both confer grounding and authority to the value judgments. In this sense, the sufficient reasoning of judgments dominating the public space (based on their politically grounded authority and not based upon a relationship determined by the truth or knowledge) conveys one, with no exception, to an elementary axiomatic: I judge only as long as I can do it (can = power) and in this sense, my judgment and power share the same fate. More clearly stated „the rational attitude towards the world is grounded on something that, in its turn, is not scientifical: i.e. onto an interpretation prior to the predecessor world, which falls into a linguistic state, which in its turn, gives up the historical *a priori as* rational…" and this thing happens precisely because „the underpinning of rationality is something non-rational in itself"[84]. Power is the sufficient reasoning (Leibniz[85]) of judgment producing effects within the public space – our thesis is grounded onto this logical construction, according to which modernity does not have,

81 Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, Romanian translation Bogdan Ghiu, Ed, Paralela 45, Piteşti, 2005, p. 390

82 Man knows himself that he will die, so „only man knows the fear to such a durable and awesome extent".according to G. Delapirre, *L'Etre et la peur*, Toulouse 1974, p.17 (in Jean Delumeau, *Frica în Occident…,* note 46, on page 333)

83 To be seen in detail Manfred Franck, & et.al, *Postmodernismul . Deschideri filosofice[Post-modernism: Philosophical Openings]*, Ed. Dacia, Cluj, 1995, p. 11

84*Postmodernismul . Deschideri filosofice [Post-modernism: Philosophical Openings]*, Ed. Dacia, Cluj, 1995, p. 19-20

85According to Leibniz: „no fact can be true or real, no sentence [can be] veridical, without there existing some ground, a sufficient reason for which the things are the way they are and not otherwise, although these grounds, most of the times, are not known to us", G.W. Leibniz, *Monadologia* in *Opere filosofice[Philosophical Works]*, vol. I, translated into Romanian by C. Floru, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, §§ 31-32

for the time being, convicing answers in front of critiques[86]. These critiques have been at the ground of certain conclusions that the force of premises is far from justifying it necessarily: Jean Francois Revel admits much too easily that „actually, it might be the case that democracy would prove to be a simple historical accident, a short paranthesis that closes itself before our eyes…"[87] The fears of this kind are in reality the intellectual expression of the suspicion that there is a close connection between the crisis of the Western rationalism and the political crisis of the XX-th century.

Even if we cannot accept to view democracy as a simple „historical accident", I think we have all the reasons to wonder whether the Euro-Atlantic ethnocentrism (and the social sciences saturated with normative commitments as to the social order) did not play a key role in triggering the process of re-considering the power relations (political and military) that the West registers in 2015[88]. Independently of the pragmatism to which history compells us (*Die welgeschichte ist das Weltgericht*[89] – Alexandre Kojève) we have all the reasons to believe that the way in which the value judgments reverberate (thinking) in history is closely connected to the authority and wide circulation that a certain political power confers to them.

A society is dominated by a way of thinking about the world authorized by decisions that have no committed rational support, but a political reason(ing). The very concept of value itself, the way it resists in a society of the people, is imprinted structurally by power interests: „the conscience of one's own value and identity are closely connected to the value other people assign to it. He (man – n.m.) according to David Riesman, is essentially, necessarily *conformist*."[90] The conformism is the direct consequence of fear. Modernity has proposed to the fear dominated conscience the idea of rational order and, and a given historical moment, this proposal was received without reserve as an expression of progress. The significances that the concept of order acquires within the public space have become, notwithstanding, instruments of legitimizing certain institutions or forms of authority. The institutions with conforming missions – accustom one to good discipline on the ground of procedures drawn up within the horrizon of certain pre-determined values – and they serve, tacitly or explicitly, partisan power interests. The principle of the separation of powers within the state is, in this sense, a practical instrument of segregation of the power interests: the balance of powers in the state is a work hypothesis, in the political practice we see successive lack of balances and according to the translation of the weight center, the „political animal" is adaptively reacting.[91] The pronounced tendency of the political systems of „privatizing" and further on of capturing the hierarchization systems and those of social accrediting of values does not confirm the thesis of conversion towards a *reflexive modernity* (Ulrich Beck[92] 1986), but it rather appears as the clearest symptom of the *failure of the Western modernity*. The moment when Beck requests a *rational analysis of rationality* and defines the world in which we live as a *society of risks*, he admits the failure of a thinking being in a deadlock. *Failed* m*odernity* (reflexive or not) is directly confronted with a problem of trust (of ontological security). The

86 A reference work in this respect is that of Alain Touraine - *Critique de la modernité* - Arthème Fayard 1992.
87 Jean Francois Revel, *How Democracies Perish*, Harper and Row, 1983, p. 3
88 The terrorist attacks, the Islamic fundamentalism and the war in Ukraine are but visible symptoms of a political process with a much wider span.
89 The world history is the arbiter who decides in the end on whose side justice is.
90 Francis Fuykuyama, *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*,[*The End of History and the Last Man*] Ed. Paideia, Bucureşti, 1994, p. 132
91 In ancient history (Ancient and Medieval) one can talk about a hypothetical separation at the most. The obvious lack of balance in the authoritarian political regimes, the judicial power being nothing but the puppet of a legislative that orders the executive in a discretionary way. In the European democracies, the balance of powers often proves to be precarious: this is how there were possible corruption and political imorality within states that are part of, or tend to get integrated within the Euroatlantic structures.
92Ulrich Beck, *La société du risque: sur la voie d'une autre modernité*, Ed. Aubier, Paris, 2001

way Anthony Giddens[93] noticed – this problem of trust implies two types of relationships: between individual and institutions, i.e. between subject and reason. But the two types of relationships, the way Cornelius Castoriadis underlines, are beneath the setting up: „*L'autotransformation de la société concerne le faire social – et donc aussi politique, au sens profond du terme – des hommes dans la société, et rien d'autre. Le faire pensant, et le penser politique – le penser de la société comme se faisant, - en est une composante essentielle*."[94] The political construction of society based on the principle of efficiency claims for technical relationships. Thus, „certain aims and interests of domination are not only subsequently and from outside imposed to technique, they are already comprised within the construction of the technical apparatus; technique is always a social-historical project; here it is projected what the society intends to do – and the interests that dominate it – with people and things."[95] The technical relationship between the authority of the forms of thinking and their political underpinnings cannot be denied[96]. The institutions, beyond the abstract nature of procedures, remain forms of manifestation of a thinking with identifiable paternity. The e*idos* that grounds theinstitutions sends one to a will of political nature associated to a power. This power dissimulates and distributes responsibilities towards certain symbolic „victims". The Western modernity has failed in the intricate process of reproduction of the „systems" that have failed themselves, too, politically, but look for alternative expressions[97] of *aggiornamento* („bringing up to date/actualization").

The abstract systems (inclusively the institutions – as expressions of the power without face) legitimate themselves based on the objective – scientific knowledge and their prestige is maintained with the help of the leaders' professional authority. Once with the development of new technologies, one can notice a visible trend of conferring an impersonal character to these relationships between individuals and institution. Nevertheless, the abstract systems are political constructs: they conceal the master without face. The lack of trust in the political class[98] (statistically proved) and in general, in the modern systems of governing and administration of societies, derive to a great extent from the highly dispersed nature of the responsibility of the political decision. At the shed of procedures – political or administrative decisions have a definite paternity – only for those cases in which they connote immediate image gains. That is why, modernity suffocated by procedures rationally grounded cannot be saved through reflexive re-setting. The modern man is devoid of trust and the most impersonal interaction with the institutions shall not regain his trust, since the most neutral procedures do not but foster and maintain the political fear. The master without face is the essential cause of our failed modernity: reason accustoms to good discipline methodically and has got to dominate beyond science and technique, a world in which the sufficient reasoning of any contesting or denial is *a priori* abolished.

93 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* , Cambridge, Polity Press, 1990
94Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Ed. du Seuil, Paris, 1975, p. 538
95 Jürgen Habermas, *Cunoaştere şi comunicare,* p. 144
96Sorin Borza, *Geometria consensului. Fundamentele politice ale autorității formelor de gândire [The Geommetry of Consensus. The political underpinnings of the authority of the forms of thought]*, Ed. Eikon, Cluj, 2014
97 Stalin and Mao were never judged within analogous frameworks, as well as Hitler did not get the white cheques which the West granted to the Soviet power. The Pol Pot Experiment is another proof of these inconsistencies .
98Hans Magnus Enzensberger : „Les hommes politiques sont vexés que les gens s'intéressent moins à eux ; ils feraient mieux de se demander à quoi cela est dû." Cf. Ulrich Beck, *Le conflit des deux modernités et la question de la disparition des solidarités*, in Lien social et Politiques, Riac 39, 1998, p. 23

The rational analysis of the sufficient reasoning [99] of the political body is an endeavour that has lost its credibility: it legitimates a hierarhical relation with immediate social effects and does not prove allegiance to any knowledge devoid of power interests. In this process of political engaging of the authority of the forms of thought, the Western modernity has failed its main pledge: it is not more guarded from the arbitrary of the „will for power"[100] than were the satraps of Antiquity or the inquisitors of the Middle Ages. In the public space, people seem to be ahead politically: they are well aware that the most objective institutional procedure and the most neutral institution bears with itself a power interest. Post-modernity and the entire veil of associated „cultural concepts"[101] cannot hide the practical consequences of the transfer of political responsibility incurring on the abstract systems. The *Power without face is the* creation of the reason that has evacuated man out of his centre to the benefit of the principle of output or efficiency. When Herbert Marcuse talks about the „principle of the repressive reality"[102] he realizes in fact the discriminatory role of the forms of rationality accredited by a dominant political system. The *Status quo* uses rationalism (in the sense given by the ruling political regime) as a „discrimination machine"[103] serving certain primary motivations[104]. In the rush for efficiency, modernity fails (to the benefit of the *elites without face*) the moral articulation of the political body. The imminence of this peril was grasped in the XX-th century by Martin Heidegger. He is of opinion that the peril is bad, evil „and therefore the fiercest is the thought itself. It has to think against itself, which rarely is within its reach."[105] This *thinking* is invited *to think against itself* and has to start commencing from its own failures.

The failed modernity can be overcome solely by the effort of a thinking that has recognized and yielded already the technical-political load of its own fundaments. This yielding involves an endeavour of philosophical nature. The philosophical thinking must incline itself yet again upon those laws of sensitivity (*Sinnlichkeit*) of which Kant did not speak very clearly and is constrained to make it within a society in which he lives and develops reasonings through the critique of its own traditions[106] (Jurgen Habermas). Philosophy itself must accept to descend to that world wherein people want what a single reason does not have (R. Rorthy *welt ohne*

99 Ulrich Beck, the one who proposes it, has never brought the analysis to the end and has approached from a less pragmatical side its social-historical significance.

100„The question regarding the values is *more fundamental* than the question regarding thecertitude: the latter acquires its significance by the premise that the question regarding the values has got an answer". Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, Romanian translation Claudiu Baciu, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 388

101Beyod this aggresive metaphor, we can place the „soft thinking" (Gianni Vattimo), as „delayed modernity " (Alain Touraine),

102In fact, Marcuse distinguishes between *repression* (which functions as a basic principle of the construction of mankind – a diminuation of the quantity present out of pleasure with the aim of a subsequently enhanced report of happinness) and *over-repression* (as a historical function of maintaining and enhancing the domination of a social group upon the rest of mankind).

103 Herbert Marcuse, *Tolérance répressive*, Homnisphères, 2008, p. 36-40, or Herbert Marcuse, *Éros et Civilisation*, Boston 1955, Paris, Minuit, 1963,

104 The libidinal rationality (*rationalité libidineuse*) to which Marcuse makes reference to, does not appear to be, unfortunately, a pragmatic solution. „*Le principe de plaisir ne fut pas détrôné uniquement parce qu'il travaillait contre le progrès de la civilisation, mais aussi parce qu'il travaillait contre une civilisation dans laquelle le progrès assure la survivance de la domination et du labeur*." Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p. 46.

105 Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, [The Origins of the Work of Art] Romanian translation Th. Kleininger, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 365

106„At that period of timealready [the end of the '50s] the issue that I was concerned with, was a theory of modernity, a theory of the pathology of modernity, from the point of view of the – deformed – fulfilment of reason in history" Jurgen Habermas would notice the determinant role of the „double function of the technical progress (as a production force and as an ideology)" in society and thus recognizing a way in which science and technique get loaded with political interest. p.142

Absolutes) and wherein the principle of reality was never dethroned by ideologies, words or abstract systems.

NEW APPROACHES TO EUROPEAN POLICY ON STATE AID VERSUS DE MINIMIS AID

Simona Moise
Assoc. Prof., PhD, "Spiru Haret" University of Bucharest

Abstract: As a member state of the European Union, Romania is making considerable efforts to comply with all the requirements and recommendations of the EU. One of its recommendations was to reduce as much as possible state aid granted for sectoral objectives, which were considered to be harmful to the Community's competitive environment. Instead, State aid agreed by the Commission is that which has horizontal objectives, such as those granted for environmental protection, research, development and innovation, support to small and medium-sized enterprises, vocational training and employment. State aid is an important instrument used to efficiently allocate state resources so as to ensure the improvement of the functioning of markets for the benefit of economic agents and consumers, which is a major objective of the competition policy. State aids are selective public financial support measures granted to enterprises, areas or activities to meet general interest objectives such as environmental protection, small and medium-sized enterprises development, deprivation of less-favored areas, state aid rescue or restructuring strategic economic agents, etc.As a Community concept, de minimis aid, emerged in 1992 and was created exclusively for SMEs. Subsequently, coverage has been extended to larger businesses, and is not considered to distort competition to a great extent.

Keywords: competition, public authority, budget, cohesion policy, support mechanisms, investments

1.1. State aid

The Treaty on the Functioning of the European Union (TFEU) regulates the conditions that Member States have to meet in order for State aid to be compatible with the Internal Market:

- to foster the economic development of regions where the standard of living is abnormally low or where there is a very low employment rate, as well as of less developed regions, given their structural, economic situation and social issues; to promote the realization of an important project of common European interest or to remedy serious disturbances in the economy of a Member State;

- to facilitate the development of certain economic activities or of certain economic areas, where they do not change the conditions of trade to an extent contrary to the common interest;

promote culture and heritage preservation if they do not change the conditions of trade and competition in the community to an extent contrary to the common interest;

Through the Competition Council, Romania aims to find solutions to make collaboration between Member States and the European Commission more effective in applying these new regulations in the field, assessing state aid, ensuring transparency of the state aid process, good practices in compliance with the provisions of the Regulation exempting notification of certain categories of State aid. Public funding and state aid are not one and the same, meaning public funding does not necessarily represent state aid. The fact that public funds are involved is not a sufficient condition for a measure to be State aid.

The Beneficiary may be a public or private legal entity, or a Public Private Partnership (PPP). In order to talk about state aid, a state-funded benefit must be involved in an economic entity operating in a field of activity within the EU. The entity does not necessarily need to be

involved in trade with Member States. The problem is whether the activity is also carried out in trade between Member States, such as insurance, construction, banking. At present, there are very few activities that are not carried out between Member States and do not affect competition. If the entity does not carry out an economic activity, it is not state aid in the light of these rules.

Unauthorized State Aid is considered illegal. The consequences of granting such aid are as follows:

- The payment of aid may be suspended;
- Companies will have to reimburse the respective aid with the related interest;
- It may be necessary to change the economic policies of the state;
- It may be necessary to amend legislation;
- Beneficiary economic agents may be sued by competitors for damages.

1.2. Objectives of State aid

Depending on their destination, State aid objectives are classified into horizontal, sectoral and regional objectives. The state aid granted to the beneficiaries, irrespective of their field of activity, is considered to have a horizontal objective to achieve in good conditions actions such as: research and development and innovation, environmental protection (including energy saving), support and promoting small and medium enterprises, promoting culture and cultural heritage, employment, training of employees, rescue and restructuring of firms in difficulty.

The sectoral objective of a State aid scheme is to be found where the facilities are for a particular sector of activity, their classification by groups showing the competitive sectors, namely those with overcapacity: the manufacturing industry (steel , shipbuilding, motor vehicles, yarns and synthetic fibers), transport, tourism, financial services, media and culture.

Regional objectives address state aids aimed at closing the economic development gaps between regions by supporting investment and job creation by promoting the development, modernization and diversification of the activity of economic agents located in those regions by encouraging the setting up of new firms in region.

1.3. State aid scheme

State aid scheme means a normative / administrative act which determines the conditions in which the State intervenes to support economic agents, generally and abstractly. An aid scheme may target an entire sector or be aimed at developing a region by determining economic agents to establish themselves in a given area. There is no distinction between the modes of granting aid (exemptions, grants), while the four conditions are cumulatively fulfilled, we are in the presence of a state aid scheme.

It is very important that it is irrelevant from the point of view of state aid if the normative / administrative act applies also to entities that do not carry out economic activities.

When drafting a state aid scheme, the public authority should take into consideration that at least the following elements should be included in the normative / administrative act:

➢ Legal basis - reference will be made to the Community regulation under which the State aid scheme is established[1];

➢ Scope - in this section will be introduced elements regarding the potential beneficiaries of the state aid scheme, the fields of activity in which they operate, the specific criteria they have to meet;

➢ The objective of the scheme - the state aid scheme must have a well-defined objective based on market studies, impact assessments, public consultations to ensure the

[1]http://www.anfp.gov.ro/R/Doc/2014/Proiecte/Proiect%20ajutoare%20stat/Suport%20de%20curs%20ajutor%20de%20stat%20-%20Modul%202.pdf

effectiveness of the scheme in relation to the priorities of the authority that initiated the measure or market problems;

Usually, state aid schemes are pursuing several objectives, which are equally useful. For State aid schemes to have the intended effects, a choice based on strategic interests as a whole should be made. Each scheme must have a priority objective, objective on which the compatibility of the scheme with State aid rules will be analyzed.

➢ Budget - Each state aid scheme must have the budget allocated for the respective support measure. It should be mentioned both as a global amount and broken down for each year of scheme implementation. Where the aid is granted in the form of tax incentives, the revenue forecasted (annually and for the entire duration of the scheme) to which the State renounces by granting those measures must be indicated;

➢ Form of state aid: it is necessary to state whether the aid will be granted in the form of grants, exemptions, phasing out, subsidized loans, etc .;

➢ Duration - the state aid scheme must contain provisions regarding the period of implementation of the support measures. Thus, the date on which the scheme enters into force and the last date until which State aid will be granted must be mentioned. The date of the granting of the state aid is the date on which the financing contract was signed.

➢ Maximum number of beneficiaries - it is necessary to estimate the maximum number of economic agents that will be eligible for funding under the respective state aid scheme. When determining the number of beneficiaries, account must be taken of the budget of the scheme, the implementation period and any other conditions imposed under the State aid scheme;

For example, a de minimis scheme with a budget of € 20 million can not be estimated as 500 beneficiaries, as it would result that each beneficiary could receive € 400,000, which is not allowed in the case of aid minimis.

➢ Monitoring and reporting - all state aid schemes, irrespective of the objective pursued, should include a chapter setting out rules and obligations for reporting, monitoring or recovering State aid. These rules relate, for example, to the obligation to maintain the investment, to the need to maintain specific records or data reporting to suppliers or to the Competition Council.

1.4. Types of State aid measures and the State aid procedure specific to them

The European Commission is the only authority empowered to rule on the compatibility of a support measure with the State aid rules, the Community Forum experts have developed a series of communications and regulations setting out the main conditions under which the compatibility of a measure is judged support and it has been established that only certain measures will be analyzed at Community level.

Thus, depending on the Community legal basis envisaged, support measures are classified into: aid for which notification is required, aid exempted from the notification requirement and so-called de minimis aid.

1.4.1. Notifiable aid

Aid which has the potential to distort competition and trade between Member States must be notified to the European Commission for authorization. Thus, prior to the implementation of a state aid measure, authorization by the European Commission is required.

At national level, the procedure for notification of a State aid measure is laid down in GEO no. 117/20064. Thus, the supplier / initiator of a state aid measure must be sent to the Competition Council documentation to be notified regarding the conformity, the correctness

and the fulfillment of the obligations stipulated by the Community legislation regarding the drawing up of state aid schemes or individual aids.

The documentation is contained in the draft normative act establishing the State aid measure, the forms expressly required by Community legislation, and any other document deemed necessary to demonstrate compliance with the State aid rules. The Competition Council collaborates with the applicant to complete and improve the notifications in order to comply with the Community rules. If the notifications are modified after the Competition Council's opinion has been issued, but before submitting the notification to the European Commission, the amendments must be submitted to the Competition Council for approval. The Competition Council may request additional data and information for the applicant. 4 on national procedures in the field of state aid, modified and completed by Law no. 137/2007; If the requested information is not submitted within the deadline established by the Competition Council, it shall issue the opinion on the basis of the data provided to it.

The Competition Council shall issue its opinion no later than 30 days after receipt of the request for approval, unless the applicant requests in writing the extension of the deadlines for completion of the notification or information.

In the event no modifications were proposed by the notice, the Competition Council shall immediately send the notification to the European Commission in the approved form after the notification of the opinion to the applicant.

If the Competition Council's opinion has been proposed, if the applicant agrees with it, it will submit to the Competition Council the amended notification according to the opinion, within 10 days of its receipt, for the purpose of sending the notification to the European Commission.

If the applicant does not agree with the amendments proposed by the Competition Council on the basis of the Community regulations, he may request the transmission of the notification in the form he / she wishes, within 10 days of receiving the opinion.

The notification is sent to the European Commission through the Permanent Representation of Romania to the European Union using a special application designed to send notifications and information: SANI.

State aid for which notification to the European Commission is required can not be granted without an authorization decision by the Community forum.

1.4.2. Aid exempted from notification

Such aids are considered to be compatible with the competitive environment, subject to compliance with all the conditions laid down in specific Community regulations, and there is no need to request authorization from the European Commission, and simple information is sufficient.

The procedure for exempted aid is similar to that for notified aid, except for the fact that the information is sent within 20 days of the national approval of the State aid measure. In general, these types of aid are aimed at fostering job creation and increasing competitiveness and promoting the development of small and medium-sized enterprises. Initially, there were only 10 types of state aid exempted from the notification obligation, then their number increased to 26, and an increase is currently planned to increase the number of State aid measures that are exempted from the notification requirement

1.4.3. Minimis aid

Minimis aid is State aid which does not exceed the ceiling provided by the Community regulations in force within a specified period of time. This type of aid is not subject to the notification procedure.

The Commission is of the opinion that small aid (minimis aid) has no potential effect on competition and trade between Member States. The Commission therefore considers that such aid does not fall under Article 107 (1) TFEU.

Minimis aid is a measure of support to an enterprise, irrespective of its size, which does not exceed € 200,000 over a three-year fiscal period (€ 100,000 for any enterprise operating in the transport sector). For the purpose of cumulation, only the aid granted under the minimis regulation in the last two fiscal years and in the current fiscal year is taken into account when calculating the threshold.

Minimis aid can not be granted to undertakings performing road freight transport for the purchase of goods road transport vehicles, or to agricultural firms (except for the processing and marketing of agricultural products) or for activities directly related to export.

Minimis aid can be granted by any public institution. The aid provider must require the potential beneficiary to declare any form of minimis aid received from any source in the last three years. It is necessary to ensure compliance with the threshold and other conditions, as well as keeping the documents for a period of ten years.

Before granting minimis aid, the provider must comply with all administrative requirements in the regulation, including ensuring that summing rule is respected and have a monitoring system in place.

1.5. General considerations on de minimis aid

Minimis aid is a threshold value, that is a total value, rather than a percentage threshold of project costs. It may be granted by any public institution. Therefore, for the purposes of administrative organization, it is essential that the aid provider requires the potential beneficiary to declare any form of de minimis aid received from any source over the past three years. The compliance with the threshold and other conditions, as well as the retention of documents for ten years, must be ensured, but the information sheet necessary for block exemptions should not be provided. The legal basis is EC Regulation no. 1998/2006 on the application of Articles 87 and 88 of the Treaty to de minimis aid ".

Specific rules apply in agriculture, that is EC Regulation no. (EC) No 1535/2007 on the application of Articles 87 and 88 of the EC Treaty to de minimis aid in the production of agricultural products (OJ L 337 / 21.12.2007, p.35).

The mimimis rule establishes a threshold for aid below which Article 107 (1) of the EU Treaty can be considered not to apply, so that the measure no longer needs to be notified to the Commission. The rule is based on the assumption that, in the vast majority of cases, small amounts of money have no effect on trade and competition between Member States.

The de minimis threshold is currently € 200,000, calculated over three consecutive fiscal years, namely EUR 100,000 in the field of road transport. The relevant three-year period should be assessed on a continuous basis so that for each new de minimis aid, the total amount of de minimis aid granted in the financial year in question and the last two financial years has to be determined. These ceilings apply irrespective of the form of the de minimis aid or the objective pursued and whether the aid granted by the Member State is financed wholly or partly by Community resources. Aid above the minimis ceiling should not be subdivided into smaller parts in order to fall within the scope of the minimis regulation. In the agricultural primary production sector, the minimis threshold is EUR 7,500 per enterprise in three consecutive fiscal years.

The aid to be paid in several installments shall be updated at the time of the grant. The interest rate used for the update is the reference rate applicable at the time the aid is granted, that is the base rate published on the EC site for each Member State, plus 1%.

In accordance with Community principles, the minimis aid is considered to be granted when the undertaking obtains the legal entitlement to receive the aid under the applicable national legal regime (for example, when the financing agreement between the beneficiary and the supplier is concluded).

1.5.1. Field of application

The general minimis rule applies to all sectors and economic activities, with the following exceptions:

- fisheries and aquaculture;
- the primary production of the agricultural products listed in Annex I to the TFEU (where applicable Regulation no. 1535-2007).
- coal;

-processing and marketing of agricultural products where:

(1) the amount of aid is established on the basis of the price or quantity of exported products purchased from primary producers;

2) the aid is conditional upon its partial or full transfer to primary producers;

- activities related to export to third countries or to Member States, that is aid directly linked to the quantities exported, aid for the establishment and operation of a distribution network or for other current expenditure related to export activity;
- aids for the use of national goods instead of those imported;
- the purchase of road haulage vehicles to undertakings engaged in the carriage of goods by road on behalf of third parties.

European practice has shown that a company active in both the above-mentioned sectors and sectors covered by this Regulation can receive the minimis aid for these last sectors or activities, provided young people have financial records - separate accounts so as to ensure that cross-subsidization is avoided.

Undertakings in difficulty can not receive the minimis aid.

According to Community law, an enterprise is considered to be in difficulty in the following situations:

(a) a limited liability company if more than half of the share capital has disappeared, more than a quarter of that capital being lost in the last 12 months,

(b) a company in which at least some of the associates have unlimited liability for the company's claims when more than half of the equity as evidenced by the company's accounts has disappeared, more than a quarter of that capital being lost in the last 12 months ;

(c) irrespective of the type of trading company concerned, if it fulfills the criteria laid down by national law for being subject to collective insolvency proceedings.

Even when none of the above conditions are met, an enterprise may still be considered to be in difficulty, especially if it has symptoms such as increasing losses, lowering turnover, increasing inventory inventories , overcapacity, declining capital flow, increased indebtedness, increase in financial charges, and the decrease or disappearance of the net asset value. The de minimis rule only applies to transparent aid. Transparent aid is aid for which it is possible to precisely calculate the “ex ante” gross grant equivalent without the need for a risk assessment (eg grants, interest rate subsidies and capped tax exemptions).

Loan aid should be considered as minimis aid when the gross grant equivalent was calculated on the basis of the market interest rates applicable on the date of their granting. Aid in the form of capital injections should not be considered as transparent minimis aid unless the total amount of public sector capital contribution is lower than the minimum ceiling.

Aid consisting of risk capital measures should not be considered as de minimis aid unless it is provided with the capital-specific risk capital system to each target enterprise only up to the de minimis ceiling.

1.5.2. Procedure for granting and monitoring the minimis aid

A Member State is responsible for establishing the tools needed to ensure effective control over compliance with the cumulative minimis threshold. This can be done in two ways:

- either the Member State creates a central register of minimis aid complete information on all minimis aid granted by any authority within the Member State (at present there is no such registry in Romania).

- either the supplier explicitly informs the undertaking of the minimis nature of the aid and obtains from that undertaking complete information on other minimis aid received during the previous two fiscal years and in the current fiscal year (own-account statements).

The supplier shall grant the new minimis aid only after verifying that it will not lead to an increase in the minimis aid received by the enterprise during the period covered by the tax year concerned and the last two tax years in that Member State above the minimis ceiling of minimis.

Suppliers are required to maintain records of minimis aid granted for 10 years after ad hoc aid or last individual allocation under a scheme. At the same time.must report annually to the Competition Council, by March 31, the minimis aid granted. Beneficiaries are also required to keep a specific record of all minimis aid received and other State aid, showing the total amount they received, the breakdown by year, suppliers, objectives, form of aid, legal basis.

Minimis aid can not be granted to undertakings engaged in the carriage of goods by road for the purchase of goods road transport vehicles, or to agricultural firms (except for the processing and marketing of agricultural products) or to activities directly linked to export. Sometimes, national governments spend public money to support local industries or certain businesses, which gives them an unfair advantage over similar sectors in other Member States.

In other words, this practice distorts competition and trade.

The European Commission has the task of preventing this, authorizing the granting of State aid only if it is in the public interest - if it is to the benefit of society or the economy as a whole. Even if the support given to enterprises by the authorities supports a major public interest, it can distort the normal competitive environment.

Article 107 (1) of the EC Treaty sets out the criteria to be met cumulatively in the presence of a measure in the nature of State aid, namely: favoring certain undertakings or the production of certain goods, is granted by the State or by State resources , distorts or threatens to distort competition, affects trade between Member States.

Minimis aid is a measure of support to an enterprise, irrespective of its size, which does not exceed EUR 200,000 over three fiscal years (EUR 100,000 for any undertaking operating in the transport sector). For the purposes of summing, only the aid granted under the minimis regulation in the last two fiscal years and in the current fiscal year is taken into account when calculating the threshold.

1.6. Conclusions

Improving the functioning of markets for the benefit of economic operators and consumers is a major objective of competition policy. In this framework, the application of State aid rules is an important instrument used to efficiently allocate state resources so that competition is not distorted or restricted.

State aid is a selective measure of public financial support to enterprises, areas or activities to achieve general interest objectives such as environmental protection, small and medium-sized enterprises development, deprivation of disadvantaged areas, rescue or restructuring of strategic economic agents and so on Even if the support given to enterprises by the authorities supports a major public interest, it can distort the normal competitive environment.

Therefore, it is necessary to elaborate and strictly enforce the rules on how authorities can intervene in the market by granting State aid.

State aid may be compatible if it pursues clearly defined objectives of common interest with general beneficial effects on economic development and does not affect trade with Member States of the European Union. The European Commission encourages Member States to prioritize action to strengthen the competitiveness of their economies and to strengthen social and regional cohesion.

The Commission's recent reform of the competition policy in recent years is also aimed at state aid. Thus, redirection of aid towards the objectives set out in the Europe 2020 strategy, such as research, development and innovation, promotion of risk capital investments, training, renewable energies and environmental protection, is desirable. Community regulations require stakeholders to verify whether State aid is an appropriate policy instrument for achieving the objectives of common interest. State aid control thus contributes to avoiding the irrational use of public resources, for which citizens ultimately have to pay.

Minimis aid is cumulated with other types of State aid for the same eligible costs only to the extent that such summing does not result in the maximum intensity set by a European Commission regulation or decision[2].

BIBLIOGRAPHY

1, Regulation (EU) No. 1305/2013 on support for rural development from the EAFRD

2. The EU guidelines on State aid in the agriculture, forestry and rural areas for the period 2014-2020

3. Information to the EC amending the European Union Guidelines on State aid in the agricultural, forestry and rural sectors for the period 2014-2020

4. Regulation (EU) 702/2014 declaring certain categories of aid in the agricultural and forestry sectors and in rural areas compatible with the internal market in application of Art. 107 and 108 TFEU

5. Council Regulation (EC) 1408/2013 on the application of Art. 107 and 108 of the TFEU for de minimis aid to agricultural production Government Emergency Ordinance no. 77/2014 regarding the national procedures in the field of state aid, as well as for amending and completing the Competition Law no. 21/1996, modified and completed by the effect of Law no. 20/2015

7. Government Decision no. 437/2015 for the approval procedure and the contents of the memorandum provided in art. 7 of Government Emergency Ordinance no. 77/2014 on national procedures in the field of State aid

8. Regulation of the Competition Council of 20.06.2007 on state aid monitoring procedures

9. Competition Council Regulation of 21.06.2016 on the State Aid Registry

10. Law no. 346 of 14 July 2004 on the stimulation of the establishment and development of small and medium-sized enterprises - definition of small and medium-sized enterprises

11. Government Decision no. 651/2006 regarding the approval of the State aid policy for the period 2007 – 2013

12. Governmental Decision no. 326/2017 regarding the establishment of the Interministerial Council "Council for the application of the state aid policy" and for the modification of GD no. 750/2005 on the establishment of permanent interministerial councils

[2] http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Z9T6lRIj-ioJ:www.renascc.eu/documente/Raport%25202009%25202011_728ro.pdf+&cd=8&hl=ro&ct=clnk&gl=ro

13. Competition Council Regulation of 21 May 2004 on the transparency of financial relations between public authorities and public undertakings and financial transparency within certain undertakings, as subsequently amended and supplemented

14. Government Decision no. 517 of 26 June 2014 on the maximum intensity of regional aid in the period 2014-2020 for initial investment.

15. **www.ajutordestat.ro**

16. www.stateaid.ro

17. **www.ajutordestat.eu**

18. http://ec.europa.eu/competition/state_aid/legislation/legislation.html

19. https://webgate.ec.europa.eu/cas/login?loginRequestId

20. http://www.renascc.eu/documente/TUE%202008%20RO_814ro.pdf

21 http://www.infogold.ro/Finantari-in-baza-unui-Ajutor-de-stat-vs-finantari-prin Ajutorul-de minimis_12-03-2015

THE RELATIONS BETWEEN THE ROMANIAN COMMUNIST PARTY AND THE ISRAELI COMMUNIST PARTY IN THE EVE OF THE SIX-DAY WAR

Cristian Bențe
Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad

Abstract :In the 1960s Romania played an important role as a mediator in the Arab-Israeli Conflict. One of the means used by the Romanian Communist leadership to keep close contact to the political evolutions in Israel in particular and in the Middle East in general was to keep a close connection to the representatives of the Israeli Communist Party. Thus, in 1966 and 1967, just before the outburst of the Six Day War, several meetings took place, both in Bucharest and in Tel-Aviv, between high level representatives from the two Communist parties, including: Nicolae Ceauşescu, Paul Niculescu Mizil, Samuil Mikunis, Toufik Toubi, David Henin etc. The aim of this article is to investigate the role played by these meetings in shaping the Romanian position during the Arab-Israeli Conflict of June 1967.

Keywords:Romanian Communist Party, Israeli Communist Party, relations, mediation, Six Day War.

Rolul jucat de România în medierea conflictului arabo-izraelian, în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, este unul semnificativ, acest subiect meritând o atenţie deosebită atât din partea istoricilor, cât şi a specialiştilor în domeniul relaţiilor internaţionale. Modul în care România a reuşit în perioada mai sus amintită să se impună ca un actor internaţional important pe o scenă internaţională instabilă ar putea reprezenta un studiu de caz extrem de folositor pentru factorii decidenţi în politica externă românească actuală.

Tocmai din acest motiv, am considerat oportună o scurtă incursiune istorică în perioada premergătoare izbucnirii Războiuluideşasezile(5-10iunie1967), în cadrul căruia Israelului i s-a opus o coaliţie de state arabe, formată din Egipt, Iordania şi Siria. România s-a implicat activ din punct de vedere diplomatic în medierea acestui conflict, iniţiind discuţii cu ambele părţi implicate în conflict[1].

Scopul articolului de faţă este de a scoate la iveală unul dintre instrumentele mai puţin cunoscute folosite de România pentru a cunoaşte şi a se implica în situaţia fierbinte din Orientul Mijlociu, respectiv discuţiile purtate în mod consecvent de către membri marcanţi ai Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu omologi din cadrul Partidului Comunist din Israel. Reconstituirea acestor întâlniri a putut fi realizată pe baza stenogramelor păstrate în fondul C.C. al P.C.R. din cadrul Arhivelor Naţionale Istorice Centrale.

Cu un an înaintea izbucnirii Războiuluideşasezile, la 8 martie 1966, are loc la Bucureşti o întâlnire la nivel înalt între Mihai Dalea, secretarul C.C. al P.C.R. şi o delegaţie israeliană, alcătuită din Toufik (Tawfik) Toubi, membru al Biroului Politic şi Secretar al Secretariatului C.C. al P.C. din Israel şi David Henin, membru al Biroului Politic şi al Secretariatului C.C. al P.C. din Israel. La întâlnire a luat parte şi Andrei Ştefan, adjunct al şefului Secţiei Internaţionale a C.C. al P.C.R.. În cadrul întâlnirii, Toufik Toubi a informat

[1] A se vedea CristinaNedelcu,„Conflictul arabo-israeliandiniunie 1967şi reacţiidiplomatice faţădemodificările teritoriale" în Nicolae Ecobescu(coordonator),*România.Supravieţuire şiafirmareprindiplomaţie înanii RăzboiuluiRece. Comunicări,articole, studii,*vol. 2, FundaţiaEuropeanăTitulescu, Bucureşti, 2013, pp.347-363 şi IonCalafeteanu,Alexandra Cornescu-Coren,*România şi criza din Orientul Mijlociu (1965-1971),*Editura Sempre, Bucureşti,2002;

conducerea de la Bucureşti despre problemele existente în interiorul P.C. din Israel, mai precis conturarea a două aripi în cadrul partidului: una, reprezentată de Shmuel Mikunis şi Moshe Sneh, înclinată spre susţinerea unei poziţii naţionaliste în raport cu arabii din partid şi o alta, reprezentată printre alţii de Toufik Toubi, care milita pentru o reprezentare echitabilă a arabilor şi evreilor din partid. Iată ce declara Toubi în cadrul acestei întâlniri:

„Noua linie a lui Mikunis nu a ajutat şi nici nu va ajuta niciodată, deoarece oamenii de rând nu au nevoie de o astfel de politică şi de un astfel de partid. Muncitorii conştienţi vor sprijini întotdeauna politica de alternativă, politica partidului comunist, care le dă imbold în muncă şi luptă şi noi nu putem avea o altă cale.

Linia lor nu poate uni pe tovarăşii arabi şi evrei. Este un fapt. Ei au ieşit din partid cu o minoritate de tovarăşi evrei.

Unitatea arabo-evreiească a rămas ca un factor concret în cadrul partidului nostru şi considerăm că unitatea aceasta este o mare contribuţie pe care partidul nostru o poate da Izraelului, de a crea posibilităţi concrete pentru a trăi în comun, pentru a lupta în comun. Aceasta este perspectiva Izraelului în Orientul apropiat.

Unitatea dintre poporul arab şi izraelian din cadrul partidului nostru şi politica sa internaţională este puntea de legătură între Izrael şi ţările arabe. Noi am apreciat întotdeauna la nivel înalt această unitate şi am păstrat-o ca lumina ochilor din cap. Îmi pare rău să spun că linia lor a fost în mod obiectiv îndreptată împotriva unităţii. Astfel că ei au ieşit singuri şi s-au organizat pe baze naţionaliste."[2]

Trebuie precizat faptul că, liderii comunişti de la Bucureşti au încercat să păstreze o atitudine echidistantă faţă de ambele facţiuni constituite în cadrul P.C. din Israel. În acest sens, s-au organizat întâlniri şi s-a acordat sprijin ambelor părţi. În acelaşi timp, au încercat să afle date despre situaţia existentă „pe teren" între arabi şi evrei în acel moment:

„Tov. M. Dalea:

Eu personal consider că este justă părerea că problema de bază este problema schimbării politicii Izraelului. Dacă după dînsul ar fi existat vreo şansă pentru o anumită schimbare într-un viitor apropiat sau mai puţin apropiat şi prin ce mijloace?

Tov. Toufik Toubi:

În ce sens schimbare?

Tov. M. Dalea:

După cîte am înţeles eu din ceea ce a spus, în sensul renunţării la politica pro-imperialistă a cercurilor conducătoare.

Tov. Toufik Toubi:

Sperăm într-o schimbare totală. Dacă vor fi aceiaşi oameni sau nu, încă nu ştiu. De exemplu, Ben Gurion a plecat. Este un lucru bun şi a slăbit acest curent. Noi trebuie să utilizăm diferite curente care există în cadrul cercurilor oficiale. Acest lucru este normal pentru noi. Spre exemplu, trebuie să-l sprijinim pe Eşcol împotriva lui Ben Gurion, continuînd în acelaşi timp să atacăm şi să criticăm politica lui Eşcol, care este de fapt o continuare a politicii lui Ben Gurion în noua situaţie".[3]

Un an mai târziu, pe 12 aprilie 1967, are loc la Bucureşti întâlnirea la nivel înalt dintre Nicolae Ceauşescu şi Samuil (Shmuel) Mikunis, secretarul general al C.C. al P.C. din Izrael. Întâlnirea propriu-zisă a fost precedată de o întrevedere premergătoare cu Paul Niculescu-Mizil. În cadrul acestei întrevederi s-au abordat o serie de probleme legate de conflictul israeliano-arab, poziţia Uniunii Sovietice şi cea a României. Iată ce spunea Mikunis:

[2] ANIC,Fond CC al PCR,Secţia Relaţii Externe,dosarnr. 18/1966,filele16-18.
[3] Ibidem, filele 22-23.

„În ce priveşte problema Orientului Mijlociu, noi suntem solidari cu politica sovietică care susţine orice dezvoltare îndreptată împotriva intrigilor colonialiste şi neo-colonialiste, împotriva forţelor feudale şi imperialiste din interior.

Noi suntem de acord cu dv. că principalul pericol faţă de cauza păcii în Orientul Mijlociu se ascunde în maşinaţiunile imperialismului împotriva statelor independente şi că desigur există pericolul ca imperialismul să folosească Izraelul împotriva mişcării antiimperialiste. În ce ne priveşte, luptăm împotriva unui asemenea pericol, mobilizăm opinia publică izraeliană pentru a avea vigilenţă faţă de încercările de atragere a Izraelului, împotriva frînării acţiunii împotriva ţărilor arabe. Chiar în măsura în care trebuie să ne pronunţăm exprimând o părere diferită în legătură cu vreo acţiune a Uniunii Sovietice în problema izraeliano-arabă, lucrul acesta îl facem nu numai într-o formă tovărăşească, însă, de asemenea, pe baza poziţiilor sovietice şi în cadrul politicii sovietice, aşa cum ne-au fost formulate de către tovarăşii Suslov şi Poliomarov, la 19 noimebrie 1965, căci atunci ei au adoptat punctul nostru de vedere. Dacă ei fac vreun pas nejust, atunci ei sunt cei care renunţă la poziţia lor de atunci.…

După cum se ştie noi am prezentat în faţa CC al PCUS problema în ce priveşte atitudinea dv. faţă de naţionalismul arab. După concepţia naţionalismului arab reiese că Izraelul reprezintă o creaţie a colonialismului, că Izraelul a cucerit o parte a teritoriului arab – Palestina şi de aceea este necesar ca statul Izrael să fie lichidat iar cea mai bună cale pentru realizarea acestui scop este războiul de eliberare care va înapoia întreaga Palestină Arabiei.

La aceasta ne-aţi răspuns că dv. negaţi o asemenea abordare, că după părerea dv. existenţa şi independenţa Izraelului nu se pune la îndoială şi că conflictul izraeliano-arab trebuie rezolvat numai pe cale paşnică, ceea ce va duce la stabilirea de relaţii de bună vecinătate între ţările arabe şi Izrael. Părerile dv. şi ale noastre în această problemă coincid pe de-a întregul.”[4]

A urmat discuţia cu Nicolae Ceauşescu care, deşi în aparenţă pare a fi una în termeni generali, ea este marcată de o critică adusă poziţiei Uniunii Sovietice atât faţă de România, cât şi faţă de Izrael. Astfel, la remarca lui Mikunis care spunea că a tradus Istoria Partidului Comunist din Uniunea Sovietică (PCUS), dar că s-a lovit de adăugirile şi reinterpretările aduse de Moscova textului iniţial, Nicolae Ceauşescu a remarcat:

„Tov. N. Ceauşescu

Ştiţi, tovarăşe Mikunis, puneţi pe prima pagină un citat din Lenin scris prin 1923, mi se pare, în care se referea la pericolul mare pe care îl reprezintă pentru partidul Uniunii Sovietice şovinismul de mare putere şi atunci o să se lămurească toată problema istoriei, cine va citi această istorie.

Tov. S. Mikunis

Acesta este un mare necaz şi nu se pot dezobişnui de aceasta.

Tov. N. Ceauşescu

Este o boală incurabilă, sau trebuie un tratament foarte dur, trebuie nişte medici care să fie foarte drastici.”[5]

Toate aceste întâlniri cu liderii Partidului Comunist din Izrael au contribuit decisiv la cunoaşterea profundă de către conducerea politică a României a situaţiei din Orientul Mijlociu şi au facilitat inserarea României ca actor internaţional major în procesul de mediere a conflictului arabo-izraelian.

BIBLIOGRAPHY

[4] ANIC,Fond CC al PCR,Secţia Relaţii Externe,dosarnr. 23/1967,filele12-13.
[5] ANIC,Fond CC al PCR,Secţia Relaţii Externe,dosarnr. 25/1967,filele4-5.

I. Documente

1. ANIC, FondCCal PCR, Secţia RelaţiiExterne, dosarnr. 18/1966, filele1-31.
2. ANIC, FondCCal PCR, Secţia RelaţiiExterne, dosarnr. 23/1967, filele1-30.
3. ANIC, FondCCal PCR, Secţia RelaţiiExterne, dosarnr. 25/1967, filele1-15.

II. Lucrări de specialitate

1. Calafeteanu,Ion;Cornescu-Coren,Alexandra,*RomâniaşicrizadinOrientulMijlociu (1965-1971)*, Editura Sempre, Bucureşti, 2002.
2. Ecobescu,Nicolae(coordonator), *România. Supravieţuire şiafirmareprin diplomaţie înaniiRăzboiuluiRece.Comunicări,articole,studii*,vol.2, Fundaţia Europeană Titulescu, Bucureşti, 2013.

III. **Articole**

1. Nedelcu,Cristina,,,Conflictularabo-israeliandiniunie1967 şireacţiidiplomaticefaţăde modificările teritoriale"înNicolaeEcobescu(coordonator),*România.Supravieţuireşi afirmare prindiplomaţie în anii Războiului Rece. Comunicări, articole, studii*, vol. 2, Fundaţia Europeană Titulescu, Bucureşti, 2011.

CONTRIBUTIONS TO THE HISTORY OF SOCIAL WORK IN TRANSYLVANIA AND BANAT IN THE AGE OF LIGHTS

Sorin Bulboacă
Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiş" Western University of Arad

Abstract:The study explains the ways of intervention of the enlightened absolutism in the sphere of social life, in giving assistance to the state of the disadvantaged categories in Transylvania and Banat in the eighteenth century. Habsburg emperors have developed specific legislation in the sphere of social work and protection. Acts on social work include measures on the situation of disadvantaged social categories: poor, beggars, orphans, flood victims and war invalids. The court in Vienna sought to eliminate the phenomenon of vagabondage and begging, setting up shelters for the poor. In 1775, Maria Theresa gave an order by which all poor beggars were to be imprisoned in work houses where the institutionalized received food and shelter for their work. Enlightened absolutism aimed to eliminate begging as a social phenomenon in the Empire. On the basis of the decree of Joseph II of November 22, 1784, the Transylvanian government issued an ordinance on March 28, 1785, requesting the bishops of Transylvania to forward the situation of the foundations in order to allocate funds to them for schools and for the poor. On May 11, 1786, Joseph II established, through a decree published by the Hungarian-Transylvanian Chancellery, the concrete ways of using the money collected for the poor. In the summer of 1789, an ordinance of the Transylvanian Gubernian established a series of instructions for the administration of asylums for the poor. Leaving the marital residence, abandoning husband, wife and children, was a crime in the eighteenth century.

Keywords: absolutism, poor, begging, domestic violence, imperial ordinances

Introducere

Studiul explica modalitățile de intervenție ale absolutismului luminat în sfera vieții sociale, în acordarea asistenței statului categoriilor defavorizate din Transilvania și Banat în veacul al XVIII-lea. Împărații habsburgi au elaborat o legislație specifică în sfera asistenței și protecției sociale. Actele referitoare la asistența socială cuprind măsuri privind situația unor categorii sociale dezavantajate: săraci, cerșetori, orfani, sinistrați și invalizi de război.

Absolutismul luminat și asistența socială în Transilvania și Banat

Călătorul german Johann Jakob Egrler, foarte bine informat în legătură cu realitățile demografice, sociale și economice ale Banatului, obținând date chiar de la funcționari din administrația imperială, remarca în Banat, în 1774, un mare număr de văduve, persoane vîrstince și invalide (cu dizabilități, incapabile să muncească): 376 de văduve și 267 de invalizi în districtul Bechicereculuи (la un total de 23 456 suflete)[1], 1 007 văduve și 624 de invalizi în districul Ciacova (la o populație de 38 572 suflete) [2], 2 079 văduve și 1 573 invalizi în districtul Vârșețului (dintr-o populație de 66 128 suflete)[3], 509 văduve și 242 bătrâni și invalizi în districtul Orșovei (la un număr de 14 751 persoane)[4], 1 131 văduve și 548

[1] Johann Jakob Ehrler, *Banatul de la origini până acum (1774)*, ediție îngrijită de Costin Feneșan și Volker Wollmann, Editura de Vest, Timișoara, 2006, p. 58.
[2] *Ibidem,* p. 61.
[3] *Ibidem,* p. 63.
[4] *Ibidem,* p. 68.

bătrâni şi invalizi la o populaţie de 31 780 de suflete în districtul Lugojului[5], 578 văduve, 623 bătrâni şi invalizi dintr-un total de 10 897 de persoane în districtul Lipovei[6], 659 văduve, 740 bătrâni şi invalizi (dintr-un total de 46 576 suflete) în districtul Timişoarei[7] şi 395 de văduve, 254 bătrâni şi invalizi în districtul Cenadului (la un total de 27 875 suflete)[8].

În Transilvania, în secolul al XVIII-lea, sunt scutiţi de sarcini, de muncă, bolnavii, infirmii, vârstnici neputincioşi, văduve etc., la fel ca în veacurile precedente, adăugând însă sensibil sarcinile, munca celorlaţi iobagi şi jeleri[9]. Reglementarea urbarială pentru domeniile fiscale din Munţii Apuseni, din 1776, scuteşte de orice fel de dări şi de robote infirmii, neputincioşii, cerşetorii etc.[10]. Este vorba de persoane incapabile să muncească, din cauza unor dizabilităţi sau a bolilor.

Împăraţii habsburgi au elaborat o legislaţie specifică în sfera asistenţei şi protecţiei sociale, cu aspecte specifice referitoare la Transilvania şi Banat în epoca absolutismului luminat.Actele referitoare la asistenţa socială cuprind măsuri privind situaţia unor categorii sociale dezavantajate: săraci, cerşetori, orfani, sinistraţi şi invalizi de război. Curtea din Viena a urmărit să elimine fenomenul vagabondajului şi cerşetoriei, înfiinţând aziluri pentru săraci[11].

În 1769, la Viena, împărăteasa **Maria Tereza(1740-1780)** a publicat instrucţiuni în 22 de puncte pentru salvarea celor înnecaţi, intoxicaţi şi a celor sufocaţi în pivniţe şi fântâni[12]. În 1775, Maria Tereza a dat un ordin prin care toţi cerşetorii săraci urmau să fie închişi în case de muncă unde cei instituţionalizaţi primeau hrană şi adăpost pentru munca lor. Absolutismul luminat urmărea să elimine **cerşetoria** ca fenomen social în Imperiu astfel că, pe baza decretului împăratului Iosif al II-lea din 3 iunie 1785,o lungă ordonanţă imperială care a reglementat chiar cerşetoria[13], guberniul Transilvaniei a adoptat o ordonanţă prin care a reglementat regimul adunării de milostenii pentru cerşetori[14].

Peste câteva decenii, în 2 august 1785, guberniul Transilvaniei a emis o ordonanţă prin care au fost publicate instrucţiuni pentru salvarea înnecaţilor, a celor spânzuraţi, a celor sufocaţi în fântâni şi în pivniţe[15].

Despotul luminat **Iosif al II-lea (1780-1790)** este preocupat şi de găsirea unor resurse fiscale pentru susţinerea asistenţei sociale în Imperiul Habsburgic. Pe baza decretului lui Iosif al II-lea din 22 noiembrie 1784, guberniul Transilvaniei a emis o ordonanţă, în 28 martie 1785, prin care solicita episcopilor din Ardeal să înainteze situaţia fundaţiilor în vederea destinării unor fonduri care le prisoseau pentru şcoli şi pentru săraci[16].

---

[5]*Ibidem*, p. 71.
[6]*Ibidem*, p. 73.
[7]*Ibidem*, p. 75.
[8]*Ibidem*, p. 76.
[9] David Prodan, *Problema iobăgiei în Transilvania (1700-1848),* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 58.
[10]*Ibidem*, p. 133.
[11] Ladislau Gyemant, *Politica Habsburgilor:absolutism, reformism şi liberalism*, în Ioan Aurel Pop, Thomas Nägler, Magyari András (coord.), *Istoria Transilvaniei*, ediţia a II-a, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2016, p. 223.
[12] Aurel Răduţiu, Ladislau Gyemant, *Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania tipărite în limbaromână (1701-1847). Bibliografie,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 87, doc. 20: decretul cuprinde ”*..Învăţătură în ce chip şi cu ce feluri de mijlociri cei înnecaţi în ape s-ar putea ajuta mai pre lesne; Învăţătură cum trebuie a ţinea viaţa oamenilor celor năduşiţi de aburul cărbunilor; Învăţătură cum trebuie toată nenorocirea care se face în pivniţă când fierbe mustul numai a o împiedica şi pre omul cel năduşit a –l ajuta. Ca aburul mustului ce fierbe să i se poată lesne străcura; Învăţătură ce trebuie a face mai înainte de curăţirea fântânilor care de mult au stat închise şi în ce chip să poate ajuta vreun om năduşit cu acel prilej”*.
[13] David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998, p. 284.
[14] Aurel Răduţiu, Ladislau Gyemant, *op. cit.,* p. 128, doc. 128.
[15]*Ibidem*, p. 128, doc. 129.
[16]*Ibidem*, p. 124, doc. 120.

În 11 mai 1786, Iosif al II-lea a stabilit, printr-un decret, publicat de cancelaria aulică ungaro-transilvăneană, modalitățile concrete de utiizare a banilor strânși pentru săraci[17]. Printr-un alt decret, Iosif al II-lea, în 15 iulie 1786, a poruncit preoților, indiferent de confesiune, să slujească gratuit, să ofere asistență spirituală bolnavilor din spitale[18].

De asemenea, guberniul Transilvaniei a reglementat, în 14 aprilie 1789, modalitatea de administrare a averii orfanilor, având în vedere protejarea bunurilor lor[19]. În vara anului 1789, o ordonanță a guberniului Transilvaniei a stabilit o serie de instrucțiuni pentru administrarea azilelor pentru săraci[20].

Au fost luate măsuri speciale pentru combaterea vagabondajului şi cerşetoriei ţiganilor spălători de aur şi lingurarilor din Munţii Apuseni. În 30 iulie 1787, la Sibiu, guberniul Transilvaniei a emis o ordonanță, prin care s-au dat instrucțiuni inspectoratului minier de la Zlatna și autorităților locale în vederea stopării vagabondajului și cerșetoriei țiganilor spălători de aur și lingurarilor[21]. Fenomenul negativ al cerșetoriei, în ciuda decretelor și a ordonanțelor autorităților, nu a dispărut. Astfel că, în 14 februarie 1788, împăratul Iosif al II-lea a alcătuit un decret, în 27 de puncte, prin care se luau măsuri dure pentru stârpirea cerșetoriei și vagabondajului (inclusiv a cereștorilor veniți din alte țări) din Transilvania și Banat[22].

În veacul al XVIII-lea, populația minieră din Banatul hasburgic are instituții de protecție socială, dintre care foarte importantă este ”**Lada frățească**”, care acordă sprijin bănesc văduvelor, orfanilor, bolnavilor sau invalizilor[23].

În secolul al XVIII-lea, în Ardeal, biserica greco- catolică şi ortodoxă interzicea încheierea căsătoriei în următoarele situaţii: pentru cei care nu au minte (nu sunt în deplinătatea facultăţilor mintale); pentru cei lipsiţi de posibilitatea procreării; „căsătoria răpitorului cu cea răpită”[24]. La 26 noiembrie 1758, femeia Irina a lui Trifon din Vărarea, după multe bătăi şi torturi a recunoscut că şi-a omorât copilul nou născut, fiind osândită să i se taie capul cu securea. Fenomenul pare să fie totuşi frecvent deoarece legislaţia în materie prevede pedepse drastice pentru astfel de delicte[25]. Avortul era pedepsit de legislația austriacă în timpul împăratului Iosif al II-lea (1780-1790), în 1788 fiind prevăzută închisoarea pentru ”vina lepădării de prunc”. În ciuda legislației habsburgice, în anul 1797 se constata un mare număr de avorturi în regiunea graniței militare a Banatului[26].

Părăsirea domiciliului conjugal, abandonarea soțului, soției și a copiilor, reprezenta în veacul al XVIII-lea o infracțiune. Astfel, Virag Gyorgy din Derna (comitatul Bihor) a fost citat în fața instanței, datorită părăsirii domiciliului conjugal, în 27 noiembrie 1788[27]. Tot în fața instanței a fost citat Nika Bonti din satul Mateiaș (comitatul Făgăraș), datorită abandonării domiciliului conjugal[28]. În 19 ianuarie 1789 a fost emisă circulara guberniului Transilvaniei prin care era pusă sub urmărire Eva Ordenas, fugită de la soțul ei[29]. În aceeași zi, guberniul Transilvaniei a pus sub urmărire alte 2 femei care și-au abandonat domiciliul

[17] *Ibidem*, p. 139, doc. 156.
[18] *Ibidem*, p. 140, doc. 160.
[19] *Ibidem*, p. 210, doc. 368.
[20] *Ibidem*, p. 220, doc. 220-221.
[21] *Ibidem*, p. 164, doc. 223.
[22] *Ibidem*, p. 172, doc. 247.
[23] Carmen Albert, *Imaginea românilor în răspunsurile funcţionarilor S.T.E.G.*, în *Identitate, alteritate, multiculturalitate*, Complexul Muzzeal Arad, Arad, 2001, p.8.
[24] Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Editura Dacia, Cluj – Napoca, 2001, pp. 151-152.
[25] *Ibidem*, p. 147-148.
[26] Ștefan Lemny, *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990, p. 90.
[27] Aurel Răduțiu, Ladislau Gyemant, *op. cit.*, p. 183, doc. 279.
[28] *Ibidem*, p. 183, doc. 280.
[29] *Ibidem*, p. 191, doc. 306.

conjugal, fugind de la soţii lor – Anna Szabo[30] şi Susanna Rausch[31]. În acelaşi an – 1789- guberniul de la Sibiu a pus sub urmărire alte 3 femei fugite de la casele lor[32].

Răpirea fetelor era un fenomen răspândit (”*răpirea fecioarelor la români eceva obişnuit*”) în Transilvania şi Banat în secolul al XVIII-lea, fiind remarcat şi de călătorii străini. Astfel, Johann Jakob Ehrler constată situaţiile în care flăcăul răpea fata, în vederea întemeierii unei noi familii, împotriva voinţei părinţilor ei, în secret[33]. Călătorul german, Francesco Griselini, evidenţiază şi fenomenul răpirii fetelor**,** dacă părinţii fetei nu sunt de acord cu încheierea căsătoriei (nu îl agreează pe viitorul ginere) sau au promis fata altui bărbat[34]. Călătorind prin Banat, în anii 1772-1781, germanul Johann Kaspar Steube a observat că, în situaţia în care părinţii fetei se opun căsătoriei cu un anumit tânăr sau s-au răzgândit după ce şi-au dat consimţământul iniţial, alegând un alt mire, pe care-l consideră mai potrivit ca ginere, flăcăii recurg la răpirea fetei, a viitoarei mirese[35].

În Transilvania şi Banat, în veacul al XVIII-lea, mulţi băieţi de 14 sau 15 ani, se căsătoreau cu fete de 10 -11 ani, intenţionând să scape de recrutare în armata imperială habsburgică pe motivul întreţinerii unei familii. O dispoziţie bănăţeană din anul 1787, prevedea vârsta minimă de 16 ani pentru tineri şi 12 ani pentru tinerele care urmau a se căsători[36]. Johann Kaspar Steube, remarca că românii din Banat se căsătoresc foarte tineri, unele fete măritându-se chiar înainte de a împlini 13 ani. Decizia în privinţa căsătoriei mirilor o iau întotdeauna părinţii, dragostea trecând pe un plan secund, căsătoria fiind o afacere negociată de părinţii celor doi[37].

---

[30] *Ibidem,* p. 191, doc. 307.
[31] *Ibidem,* p. 192, doc. 308.
[32] *Ibidem,* p. 192, doc. 309.
[33] Johann Jakob Ehrler, *Banatul de la origini până acum (1774)*, ediţie îngrijită de Costin Feneşan şi Volker Wollmann, Editura de Vest, Timişoara, 2006, p. 50: ”*...Faptul că tatăl băiatului e lipsit de avere a compromis până acum destule căsătorii şi a avut urmări nefaste, deoarece băiatul cu ortacii săi răpeau fata, fie cu forţa, împotriva voinţei părinţilor, fie în taină. După aceea băiatul şi ortacii săi se comportă cu toţii nedemn, dar cel dintâi nu ezită să o ia de nevastă. Asemenea urmări îl îndeamnă însă pe tatăl fetei să gândească şi să acţioneze cu totul altfel. El se vede nevoit atât să consimtă la căsătorie, cât şi să păstreze tăcere asupra celor întâmplate. Taina e respectată cu atât mai strict, cu cât îi aşteaptă pedeapsa din partea preoţilor în cazul în care se trădează unul pe celălalt iar justiţia, la rândul ei, procedează în cazul unor asemenea fapte potrivit legilor, chiar dacă răpirea fecioarelor e la români ceva obişnuit...*”.
[34] Francesco Griselini *Încercare de istorie politică şi naturală a Banatului Timişoarei*, prefaţă, traducere şi note de Costin Feneşan, ediţia a II-a revăzută, Editura de Vest, Timişoara, 2006, p. 164: ”*... Uneori se întâmplă ca părinţii să refuze a acorda mâna fetei, fie că au promis-o altuia, fie că flăcăul îndrăgostit nu le convine ori nu are banii necesari. Într-un astfel de caz flăcăul răpeşte fata, chiar şi cu ajutorul prietenilor săi. O pădure din apropiere sau un alt ascunziş le serveşte drept adăpost. După aceea, printr-un prieten, flăcăul trimite vorbă părinţilor şi fraţilor fetei răpite. Tratativele le poartă de obicei popa, câştigat printr-un dar oarecare. De cele mai multe ori mijlocirea reuşeşte, însă dacă nu poate fi realizată, răpitorul trebuie să se aşeze cu aleasa lui într-un sat îndepărtat, pentru a se căsători cu fata sedusă şi a ocoli răzbunarea părinţilor...*”.
[35] ***Călători străini despre Ţările Române, Supliment II,* volum întocmit de Ştefan Andreescu coord.), Editura Academiei Române, Bucureşti, 2016, p. 234: ”*...Dacă survine cumva vreun motiv ca părinţii să nu dea fata, fie că nu le convine mirele, fie că aşteaptă un cumpărător mai bun, se întâmplă nu arareori ca mireasa să fie răpită. Dar cei doi tineri nu trebuie să meargă departe. Dacă fata l-a însoţit pe mire fie şi numai câteva sute de paşi, faptul este adus la cunoştinţa părinţilor fetei şi nu se cunoaşte vreun caz în care fata- odată ce a fost răpită- să fie dată altuia drept soţie. De obicei, lucrurile sunt mijlocite de către preot, sensibilizat în acest scop cu un cadou. Dacă părinţii fetei sunt de neînduplecat, tinerilor nu le mai rămâne altceva, decât să se aşeze într-un alt sat...”.*
[36] Ştefan Lemny, *op. cit.*, p. 76.
[37] ***Călători străini despre Ţările Române, Supliment II,* p. 333: ”*...Românii se căsătoresc, de obicei, foarte tineri, astfel că unele fete sunt dorite de neveste înainte de a fi împlinit 13 ani. Confidenţii tânărului în problemele de dragoste sunt întotdeauna părinţii săi. dacă nu i-au ales deja o mireasă, aceştia încep de îndată să discute cu părinţii fetei pe care au pus ochii. Tocmeala pentru o fată este asemenea celei pentru o bucată de pământ. Iar, fiindcă părinţii mirelui trebuie să o cumpere cu bani-peşin, farmecele, mai mari sau mai mici, ale miresei fac parte din pretenţiile formulate cu ocazia tocmelii. De obicei, preţul de cumpărare pentru fete*

Pentru a nu scăpa fenomenul de sub control, guberniul Transilvaniei a emis mai multe ordonanțe, în 14 aprilie 1789, la Sibiu, în vederea reglementării căsătoriei minorilor, inclusiv a procedurii căsătoriei minorilor aflați sub tutelă[38]. Unele căsătorii între copii se realizau și având în vedere interesul unor băieți de a scăpa de recrutare în armata habsburgică. Pentru a combate această situație, în 17 septembrie 1789, guberniul Transilvaniei a dat o ordonanță prin care erau oprite căsătoriile între nevârstnici pentru a scăpa de recrutare[39].

În testamentele țărănești de la mijlolcul veacului al XVIII-lea, din satele din sudul Transilvaniei, muribunzii impun donații caritabile de genul amintitelor *"pomeni*", ca și plata unor "*sărindare și sărăcuste*"[40].

Fenomenul vrăjitoriei este prezent în Transilvania, în veacul Luminilor, în pofida progreselor realizate în sfera învățământului și a culturii. Perioada în care au loc cele mai multe procese împotriva vrăjitoarelor este 1710-1750, în mai multe orașe din Ardeal (Cluj, Sebeș etc.) fiind pedepsite mai multe zeci de femei dar și bărbați, acuzați de magie. În secolul al XVIII-lea, în orașul Sebeș au avut loc 4 importante procese de vrăjitorier (acuzații fiind Katharina Schiffbaumer, Margareta Drauss, Ioana Dau, Iacob Maurer)[41]. Obsesia demonismului a prins teren în Transilvania, Clujul fiind unul dintre primele orașe în care s-au organizat procese de vrăjitorie. Victimele erau femei casnice, de obicei sărace și în vârstă, procesele desfășurându-se în fața unor instanțe laice, fără participarea călugărilor sau a altor magistrați ecleziastici[42].

În contextul epidemiilor de ciumă, variolă, holeră, autoritățile centrale habsburgice și cele locale din Transilvania și Banat iau măsuri de stopare a maladiilor, pentru a preveni îmbolnăvirea în masă a populației cu aceste boli necruțătoare. Una dintre direcțiile de modernizare a societății în atenția Curții din Viena a fost aceea a îmbunătățirii asistenței sanitare, care în mediul rural lipsea aproape cu desăvârșire. Pentru prevenirea contaminărilor, populația trebuia să respecte anumite norme de igienă și de alimentație.

Un pas înainte în prevenirea mortalității infantile l-a reprezentat introducerea vaccinului antivariolic, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în mai multe comitate din Transilvania și Banat. În comitatul Bihor, primul spital ca instituție publică de profil, a fost înființat în orașul Beiuș în anul 1787. Clădirea spitalului a fost construită prin efortul comun al comitatului și al episcopiei greco –catolice în calitate de stăpân de pământ, care a oferit în acest scop 8 000 de scânduri, 425 de grinzi și 300 de bucăți de sticlă necesare pentru geamuri. Spitalul din Beiuș avea 5 saloane pentru bolnavi, o cameră și o bucătărie[43]. Bolnavii tratați în spitalul din Beiuș erau, în primul rând, oameni săraci sau de condiție medie din zonă. După 2 ani de funcționare, în spital erau internați 30 de bolnavi, a căror întreținere era asigurată din fondurile comitatului și din donații. Persoanelor fără posibilități materiale li se asigura gratuit și tratamentul[44].

---

deosebit de drăguțe nu trece însă de 30-40 de forini. Pentru cele mai puțin frumoase, el este în mod firesc mai scăzut. După încheierea târgului, se stabilește un soroc pentru nuntă, acesta nedepășind de obicei două până la 3 săptămâni. După ce acestea au trecut și dacă mireasa are motive întemeiate pentru a amâna nunta, mirele îi mai acordă un răgaz de 14 zile. La încheierea acestui al doilea soroc, răbdarea mirelui este de obicei epuizată, iar ceremonia trebuie să aibă loc...".

[38] Aurel Răduțiu, Ladislau Gyemant, *op. cit.*, p. 210, doc. 366 și 367.

[39] *Ibidem,* p. 221, doc. 405.

[40] *Ibidem,* p. 209.

[41] Ionuț Răzvan Lemenyi, *Sebeșul în secolul al XVIII-lea. Procese de vrăjitorie*, Editura Altip, Alba -Iulia, 2009, p. 40-41.

[42] *Ibidem,* p. 73.

[43] Iudita Călușer, *Informații documentare privind instituțiile spitalicești din Bihor*, în "Crisia", XIII, Oradea, 1983, p. 488,

[44] *Ibidem,* p. 488-489.

Medicul spitalului din Beiuș era Mihai Krebs, care încă din anul 1782 funcționa ca anagajat al domeniului episcopiei greco-catolice din Oradea[45]. După modul în care era retribuit, se remarcă faptul că Mihai Krebs a rămas în continuare și medic al domeniului, deoarece era plătit cu 200 de florini din casa comitatului iar din partea domeniului era plătit în natură, adică în produse. Începând cu anul 1794, în spitalul din Beiuș a funcționat și medicul Iosif Herczeg, care figurează ulterior ca medic al domeniului în perioada 1811-1818[46]. Spitalul din Beiuș a funcționat până în anul 1805, când în luna iulie a acelui an, adunarea generală a comitatului a decis vânzarea clădirii spitalului din Beiuș, clădire aflată într-o avansată stare de degradare, cu suma de 895 de florini, bani care urmau a fi folosiți pentru construirea spitalului din Oradea.

O concluzie scurtă

Administrația habsburgică, prin inițiativele și implicarea în susținerea protecției sociale face trecere de la caritatea medievală, oferită de bisericile catolică și ortodoxă la sistemul modern de asistență socială, inclusiv prin măsurile sanitare de combatere a răspândirii epidemiilor.

BIBLIOGRAPHY

Albert, Carmen, *Imaginea românilor în răspunsurile funcționarilor S.T.E.G.*, în *Identitate, alteritate, multiculturalitate*, Complexul Muzzeal Arad, Arad, 2001.

****Călători străini despre Țările Române, Supliment II,* volum întocmit de Ștefan Andreescu (coord.), Editura Academiei Române, București, 2016.

Căluşer, Iudita, *Informații documentare privind instituțiile spitalicești din Bihor*, în ”Crisia”, XIII, Oradea, 1983.

Ehrler, Johann Jakob *Banatul de la origini până acum (1774)*, ediție îngrijită de Costin Feneșan și Volker Wollmann, Editura de Vest, Timișoara, 2006.

Griselini,Francesco, *Încercare de istorie politică și naturală a Banatului Timișoarei*, prefață, traducere și note de Costin Feneșan, ediția a II-a revăzută, Editura de Vest, Timișoara, 2006.

Gyemant, Ladislau *Politica Habsburgilor:absolutism, reformism şi liberalism*, în Ioan Aurel Pop, Thomas Nägler, Magyari András *(*coord.*), Istoria Transilvaniei*, ediția a II-a, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2016.

Ilea Ana, Borcea Liviu, *Măsuri de ocrotire a sănătății. Primul spital*, în Ioan Degău, Nicolae Brânda (coord.), *Beiușul și lumea lui. Studiu monografic*, Editura Primus, Oradea, 2008.

Lemenyi, Ionuț Răzvan, *Sebeșul în secolul al XVIII-lea. Procese de vrăjitorie*, Editura Altip, Alba -Iulia, 2009.

Lemny, Ştefan, *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII românesc*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990.

Nicoară, Toader, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Editura Dacia, Cluj – Napoca, 2001

Prodan, David, *Problema iobăgiei în Transilvania (1700-1848)*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

[45] Ana Ilea, Liviu Borcea, *Măsuri de ocrotire a sănătății. Primul spital*, în Ioan Degău, Nicolae Brânda (coord.), *Beiușul și lumea lui. Studiu monografic*, Editura Primus, Oradea, 2008, p. 393.
[46] Iudita Căluşer, *op. cit*., p. 489.

Prodan, David, *Supplex Libellus Valachorum*. *Din istoria formării naţiunii române*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1998.

Răduţiu Aurel, Gyemant Ladislau, *Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania tipărite în limbaromână (1701-1847)*. *Bibliografie,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

SYMBOL AND SIGNIFICATION IN THE CULTURE OF DIALOGUE

Ovidiu Druhora
Assoc. Prof., PhD, Global University

Abstract:In a society overwhelmed by the speed of communication, the disintegration of symbols once deemd sacred, and the intensifying geopolitical tensions between hegemony and globalization, inter-human dialogue remains trapped by social, cultural and denominational stereotypes. In Romanian society, this crisis of dialogue demonstrates how little we have evolved since the twilight of the communist era and how much we have to recover in this culture of dialogue. The article aims to provide an analysis from the perspective of the three great Christian traditions: Orthodox, Catholic and Protestant, employing the interaction of symbolism as a tool of observation. In the space of faith, the symbol often has a prophetic vocation that compels us to look into the future. The three case studies taken from the three Christian traditions, illustrate that when our theologies do not cultivate the dialogue and do not unite, we look toward symbols, gestures and signs. It is a frame of reference to better understand how these traditions interact with one another to create sybolic worlds, and in return, how these worlds shape individual and group behaviors. Set in time, they open a far greater perspective than doctrinal discourse. Can these „signs" lead us above theologies and dogmas and into a space of authentic dialogue?

Keywords: dialogue, ecumenism, symbol, significance, unity.

Introducere

"*dacă teologia nu ne uneşte atunci trebuie să privim gesturile, semnele care se arată în timp, în istorie, şi care cresc apoi, aşezându-se deasupra tuturor teologiilor noastre*".[1]

În ultimii cincizeci de ani, creştinismul a primit o uriaşă provocare în ceea ce priveşte relaţia între confesiunile creştine şi dezideratul ultim al unităţii şi al comuniunii. Mai ales după cele două evenimente istorice: formarea Consilului Mondial al Bisericilor[2] şi Consiliul Vatican II,[3] dialogul interconfesional, dar şi dialogul Bisericii cu lumea modernă, a căpătat alt contur deschizându-se spre noi orizonturi.

În esența sa, dialogul ecumenic este o experiență a darurilor. Este vorba de acele daruri pe care ni le facem unii altora atunci când descoperim că fiecare confesiune sau tradiţie este înzestrată de la Dumnezeu cu daruri unice, particulare. Când acestea sunt dăruite sau primite, ne pot ajuta la o mai bună înţelegere a identităţii noastre creştine şi a caracterului lui Dumnezeu. Însă, întrebarea care s-a pus multă vreme în spaţiul dialogului ecumenic a fost: ce trebuie să înveţe celălalt de la noi? Să recunoaștem, o astfel de abordare nu ajută pe nimeni. Trebuie să venim către celălalt cu smerenie şi cu sinceritate, înţelegând că fiecare avem ceva de oferit şi, în acelaşii timp, avem nevoie să primim ceva de la Dumnezeu prin celălalt. În

[1] Daniel Zikeli, Conferinta "Reforma Protestanta in Istorie si in Prezent" sustinuta in 22 martie, 2017 la Centrul Sfintii Petru si Andrei din Bucuresti (https://www.youtube.com/watch?v=JGXydHBlthE) Daniel Zikeli citeaza din conferinta Cardinalului Kurt Kokh din 4 decembrie. 2013 sustinuta la acelasi centru din Bucuresti.

[2] Consiliul Mondial al Bisericilor este un organism ecumenic înființat la 23 august 1948, cu sediul central in Geneva, Elveția. La început, din acest consiliu au făcut parte 147 bisericii din toată lumea. Actualul CMB este alcătuit din 349 biserici din peste 110 țări.

[3] Consiliul Vatican II a avut loc in perioada 11 octombrie 1962 – 8 decembrie 1965 si a fost convocat de Papa Ioan XXIII cu o participare de peste 2600 de invitați.

cuvintele patriarhului ecumenic Bartholomeu, acest deziderat sună astfel: "To be myself, I need you, if we don't look one another în the eye, we are not truly human".[4]

Dacă limităm amplitudinea dialogului/dia-logosului la o simplă transmitere de informaţii, atunci omitem esenţa procesului de comunicare. Trebuie luat în considerare faptul că fiecare entitate angajată în dialog va exercita o anume influenţă asupra celeilalte. Această influenţă trebuie evaluată în mod diferenţiat, astfel că vom putea vorbi despre comunicarea unuia *"către"* celălalt, sau unul *"cu"* celălalt, şi chiar unul *"pentru"* celălalt. Acest mod de înţelegere, demonstrează faptul că avem de a face cu un fenomen de influenţare reciprocă a părţilor angajate în dialog. În acest context realizăm că dialogul şi comunicarea, definesc o practică complexă de interacţiune socială între două sau mai multe entităţi, care pe lângă fenomenul de strictă *"informare"* experimentează deopotrivă şi fenomenul de *"formare"*, iar în final putem vorbi chiar de o anume *"transformare",* care se produce la toţi partenerii de dialog.[5]

Scurt excurs istoric

Patriarhia Ecumenică de Constantinopol are o lungă tradiţie în ceea ce priveşte promovarea dialogului interconfesional. Enciclicele din 1902, 1904 şi 1920 atestă acest fapt. Patriarhul vizionar care a luptat pentru dialogul dintre Biserică Ortodoxă şi Biserica Romano – Catolică a fost Athenagosras I (1948-1972). După instalarea papei Paul VI, ca succesor al episcopatului Romei, Patriarhul Athenagoras a fost informat oficial despre apropiata vizită a noului pontif la Ierusalim. Imediat Patriarhul Athenagoras i-a scris acestuia despre dorinţa de a-l întâlni la Ierusalim. Papa Paul al VI lea şi-a exprimat sincer bucuria pentru această oportunitate.

Întâlnirea a avut loc într-o atmosferă de mare bucurie, pe Muntele Măslinilor în 5-6 ianuarie 1964. Cei doi episcopi şi-au dat "sărutul păcii" şi s-au rugat împreună. În cuvântarea sa, Patriarhul Athenagoras a mărturisit: "Timp de secole lumea creştină a trăit în noaptea schismei. Ochii creştinilor au slăbit de atâta întuneric. Fie ca întâlnirea noastră să reprezinte răsăritul mult aşteptat al unei zile sfinte, în care generaţiile care vor urma să ajungă până la celebrarea comuniunii euharistice, „*din acelaşi potir"*, în dragoste, în pace şi în unitate, slăvind astfel pe Domnul şi Mântuitorul tuturor".[6] A doua zi a avut loc din nou o întâlnire particulară între cei doi episcopi ai Bisericii. Ecourile acestei întâlniri istorice s-au materializat un an mai târziu prin cele două slujbe liturgice, memorabile, oficiate în aceiaşi zi, de către cei doi episcopi, cel din Răsărit şi cel din Apus.

La 7 decembrie 1965, Cardinalul Jan Willebrands a citit episcopilor de la Vatican al II-lea declaraţia Papei Paul al VI-lea, ridicând anatema (excomunicarea) pe care trimisul Papei Leon al IX-lea a impus-o în anul 1054 patriarhului ecumenic de Constantinopol, Mihail Cerularius. În aceiaşi zi de 7 decembrie 1965 în catedrala patriarhală a Sfântului Gheorghe din Constantinopol, sinodul Patriarhiei Ecumenice a "ridicat" la rândul său, anatemele impuse ambasadorilor papali în 1054 de către patriarhul Mihail Cerularius şi de către sinodul patriarhal din Constantinopol. Acest act istoric avea să marcheze un nou început în dialogul

[4] Bartholomew, Ecumenical Patriarch, *Encountering the Mystery*, Doubleday, NY, 2008, p vii.

[5] *Tripleta*: Informare – Formare – Transformare, porneşte de la premiza că biserica astăzi se găseşte în contextul unei societăţi pluraliste unde diversitatea religioasă este o constantă fundamentală. De asemenea dialogul în acest context obligă la o nouă abordare, o noua înţelegere asupra misiunii creştine în societatea contemporană – David Lokhhead, *The Dialogical Imperative*, *A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, Orbis Books, Maryknoll NY, 1988, p 2.

[6] Kriton Giorgiades, *Patriarhia Ecumenica, Volumul Omagial aparut la cea de a douăzecea aniversare a patriarhatului lui Athenagoreas I*, Atena, 1968, p 17.

ecumenic şi în cultura dialogului în general. O nouă paradigmă de comunicare s-a aşezat între cele două mari tradiţii creştine. Întâi prin limbajul semnelor şi a simbolurilor, care se cereau să fie descifrate şi interpretate, apoi au urmat declaraţii şi angajamente care, din pacate, mai aşteaptă încă, să-şi găsească drumul către viaţă şi realitate.

Simbol şi semnificaţie în spaţiul celor două Liturghii

Acest pas istoric s-a făcut la iniţiativa patriarhului ecumenic Athenagoras I. El obişnuia să spună adesea: „*anii* (luptelor) *dogmatice au trecut*”,[7] iar gestul simbolic al celor două liturghii se înscrie în aceiaşi direcţie, marcând restaurarea relaţiilor canonice dintre cele două tradiţii creştine.[8] Nici Athenagoras I şi nici Papa Paul VI nu au avut naivitatea să creadă că simpla ridicare a excomunicărilor va rezolva problema unităţii. Amândoi înțelegeau că acest drum va fi foarte greu şi foarte lung. Cu toate acestea, cele două liturghii săvârşite de cei doi ierarhi în data de 7 decembrie 1965 demonstrează altceva: spiritul profetic şi puterea simbolului a trecut mult înaintea dogmelor şi a teologiilor existente in cele două tradiţii. Cu o clarviziune şi o anticipare, greu de înţeles, patriarhul ecumenic al Constantinopolului a luptat în generaţia lui pentru dialogul interconfesional şi pentru unitatea tuturor creştinilor. Lupta cea mai grea a fost cu propriile structuri bisericeşti, cu dogmele încremenite în istorie, lipsite de libertate şi de duh. "Trăim într-o nouă eră. Să lăsăm la o parte trecutul şi să lăsăm problemele teologice care ne despart în seama experţilor, pentru noi, din acest moment, să dorim mereu să fim uniți prin dragostea lui Hristos".[9]

Atenagoras I, a fost un adevărat profet al iubirii, un mare deschizător de drumuri pentru cultura dialogului. A înţeles mai bine ca oricare altul din generatia lui, că Biserica trebuie să se elibereze din acest „păienjeniş” al polemicilor teologice şi să fie purtătoarea mesajului iubirii şi al unităţii creştine. „Suntem chemaţi” spunea patriarhul, „să ne eliberăm din plasele polemicelor şi controverselor teologice, să ajutăm teologia să dobândească un spirit de cercetare prin care să poată prezenta adevărul cu dragoste şi răbdare. Creştinismul are astăzi nevoie de o teologie a reconcilierii".[10]

Cu multă smerenie şi înţelepciune, patriarhul a construit acest pod de comunicare cu Biserica Romei, mai ales în contextul în care romano-catolicii se aflau la rândul lor la joncţiunea istorică a unui eveniment eclesial, unic în viaţa Bisericii lor, şi anume Consiliul Vatican II. Dacă de partea lui, patriarhul Athenagoras s-a confruntat cu multă suspiciune şi reticenţa, unii dintre episcopii lui, devenindu-i cei mai înverşunaţi critici, datorită acestor iniţiative de dialog şi comuniune. Papa Paul VI nu a întâmpinat asemenea dificultăţi, consiliul Vatican II oferindu-i acestuia, contextul şi climatul optim pentru promovarea dialogului cu Biserica Ortodoxă şi cu celelalte confesiuni creştine.

De unde venea inepuizabila resursa de iubire şi dorinţa nestrămutată de unitate a patriarhului? Tânăr călugăr în perioada 1910-1918, Athenagoras a fost directorul unei şcoli creştine din Monastir, (Iugoslavia de azi). În această perioadă monahul grec a prins pe rând invazia bulgarilor, a sârbilor, a turcilor şi a francezilor. Zdruncinaţi de război, de boli şi lipsuri

[7] *“The age of dogma has passed” (*Aparut in Akropolis, din 29 June 1963).

[8] Atat Papa Paul VI cat si Patriarhul Athenagoras erau convinsi ca intalnirea de la Jerusalim, precum si cele doua liturghii (cea din Instambul si ccea din Roma din 7 decembrie 1965) nu rezolva problema unitatii dar amandoi au manifestat un profund sentiment profetic – un gest simbolic care a deschis si a restaurant relatiile canonic dintre cele doua Bisericii – Theodore Thalassinos , “The Goyan,” Winter 1968, citat in Macris, Priest G.P., The Orthodox Church and the Ecumenical Movement During the Period 1920-1969 (Seattle, WA: St. Nectarios Press, 1986, p137).

[9] Catholikos No 1373 din 22 ianuarie 1964, Cuvântarea ținută de patriarhul Athenagoras I la întâlnirea cu patriarhul Melkit, Maximus IV.

[10] Ethnos, Atena din 13 octombrie, 1967. Cuvantare sustinuta la Facultatea de Teologie Ortodoxa din Belgrad in 12 octombrie , 1967.

inimaginabile, oamenii aveau nevoie de iubire. Athenagoras slujea din casă în casă, în timpul epidemiei de tifos, a slujit germanilor, astriecilor, francezilor, turcilor şi bulgarilor, fără deosebire, împărtăşind tuturora din dragostea lui Hrsistos. Lecţiile mari pe care le-a învăţat acolo le regăsim în cuvintele următoare:

„Am fost profund impresionat de dragostea de care oamenii simpli sunt capabili, de dialogul cu ei, era prima mea întâlnire cu creştinii din biserica vestului . Din această eperienta a privirii „*faţă către faţă*" şi din această înţelegere a celuilalt, mi-am dezvoltat o filosofie practică de viaţă: să iubesc comunicarea cu oamenii, tot aşa cum am iubit oamenii înşişi, ca persoane unice, pentru că în fiecare om îl văd pe Dumnezeu, înţelegând de fapt că în spatele miracolului existenţei umane este Dumnezeu însuşi".[11]

Ca episcop de Corfu pentru opt ani, apoi ca arhiepiscop al Americii de nord şi de sud (1931-1948) şi mai ales ca patriarh ecumenic de Constantinopol începând cu 1948, Athenagoras I a cultivat mereu această dragoste faţă de toţi şi dialogul cu toţi creştinii, indiferent de confesiune. În încheierea acestui segment redăm o parte din declaraţia comună pe care cei doi capi ai Bisericii, Athenagoras I şi papa Ioan VI, au rostit-o cu ocazia ridicării anatemei din anul 1054 d.Hr.:

„Papa Paul al VI-lea și Patriarhul Athenagoras I, împreună cu sinodul său, sunt deopotrivă conștienți de faptul că acest gest (simbolic), exprimând îndreptarea și iertarea reciprocă, nu poate fi suficient pentru a pune capăt străvechilor diferențe instalate pe parcursul mileniului doi al crestinismului, si pana in istoria recenta. Doar prin acțiunea Duhului Sfânt, vor fi depășite, prin purificarea inimilor, prin pocăința față de greșelile făcute în cursul istoriei și printr-o dorință practică de a ajunge la o înțelegere și exprimare comună a credinței apostolice, fapt de care ne facem deopotrivă responsabili". Cu toate acestea, în realizarea acestei acțiuni simbolice, ei speră că vor fi primiți înaintea lui Dumnezeu, care este grabnic la iertare, mai ales atunci când ne iertăm și noi unii pe alții, și că acest gest (simbolic) va fi apreciat de întreaga lume creștină ... ca expresie a dorinței reciproce, sincere pentru reconciliere și ... într-un spirit de încredere, respect și caritate reciprocă, dialogul între aceștia îi va conduce să trăiască din nou ... în deplină comuniune a credinței, a armoniei frățești și a vieții sacramentale, așa cum au trăit între ei în primul mileniu de viață a Bisericii".[12]

Athenagoras I a fost cu adevărat un patriarh cu duh profetic care a vorbit mereu de o „*altă cale",de calea iubirii*, pe care a demonstrat-o practic. La un an după ce Athenagoras I și Paul al VI-lea s-au întâlnit la Ierusalim, anatemele au fost ridicate, marcând pentru totdeauna începutul acestui „*dialog al iubirii*".[13] În 1967, Paul al VI-lea a vizitat Istanbulul şi, ca semn al penitentei, s-a rugat în Hagia Sofia, exact în locul în care cardinalul catolic rostise excomunicarea patriarhului ecumenic în numele Episcopului Romei din 1054. Mai târziu în Fanar, Athenagoras I la salutat pe papa Paul VI ca pe "sfântul succesor al lui Petru", iar într-un mesaj din 1971, Athenagoras face declaraţia că îl considera pe episcopul Romei ca fiind "fratele mai mare, ambasadorul şi arhitectul eminent al păcii, iubirii şi unităţii creştinilor".[14] În momentul în care papa Paul VI primeşte acest mesaj, îngenunchează şi îmbrăţişează picioarele mitropolitului care tocmai îi aduse-se scrisoarea din partea patriarhului.[15]

Acestea şi multe altele au fost gesturile simbol, gesturi cu semnificaţie profetică, care trebuiau descifrate şi interpretate corect şi care adesea au fost prost înţelese şi greşit

[11] Demetrios Tsakonas, *A Man Sent by God: The Life of Patriarch Athenagoras of Constantinople*, Brookline, MA: Holy Cross Press, 1977, p. 13.
[12] Edward J. Stormon, *Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987), p. 128.
[13] Olivier Clément, *You Are Peter: An Orthodox Theologian's Reflection on the Papal Primacy*, trans. M.S. Laird (Hyde Park, NY: New City Press, 2003), p.83.
[14] Clement, *You are Peter...*, p 83.
[15] *Idem.*

interpretate, din lipsă de smerenie şi de sinceritate. Din lipsă de Duh şi de clarviziune. Cei doi episcopi, cel din Răsărit şi cel din Apus, înţelegeau deopotriva vremurile şi timpul, amândoi priveau ca pe o mare datorie şi responsabilitate, a face totul pentru că acest deziderat să se poată înfăptui. Pentru ei aceasta era o chemare sfântă pusă în inima lor din partea lui Dumnezeu. Ca episcopi ai Bisericilor lor, ei au deschis drumul pentru dialog şi unitate, un drum al încrederii şi al iubirii.

Simbol şi semnificaţie în teologia reconcilierii

Biserica se mişcă însă încet, iar dialogul ecumenic este de aceea un proces lent. Acest proces implica corecţii de ambele părţi, edificarea relaţiilor de ambele părţi, dar mai ales nevoia unei teologii a reconcilierii, care să ajute la vindecarea amintirilor dintr-un trecut întunecat. Complexitatea acestor implicatii a fost foarte bine înţeleasa, de la bun început, de patriarhul Athenagoras.

Visul lui Athenagoras I s-a materializat, în parte, odată cu pontificatul lui Ioan Paul II, (Karol Jozef Vojtyla, 1920-2005). Ioan Paul II a trăit şi a promovat plenar aceasta teologie a reconcilierii. Una din cele mai importante enciclice ale pontifului roman a fost cea referitoare la unitatea creştină: „*Ut Unum Sunt*”.[16] În acest capitol vom analiza câteva din gesturile simbolice făcute de Papa Ioan Paul al II lea, marele campion al acestei teologii a reconcilierii. Ioan Paul II a întreprins în decursul pontificatului sau (1978 – 2005) peste o sută de iniţiative de reconciliere, în care şi-a cerut iertare în numele Bisericii romano-catolice şi a credincioşilor din această biserică. Aceste gesturi simbol au fost îndreptate fie spre comunitatea evreiască, ortodoxă, protestantă, sau spre alte comunităţi etnice sau religioase. Viaţa pontifului roman a fost animată în permanenţă de aceasta hermeneutică a reconcilierii.

"De aceea”, spunea Ioan Paul II, „este potrivit că, pe măsură ce se apropie sfârşitul celui de-al doilea mileniu al creştinismului, biserica trebuie să fie mai conştientă de păcătoşenia copiilor ei, reamintindu-şi toate acele vremuri din istorie când s-au îndepărtat de darul Duhului lui Hristos şi de Evanghelia Lui, acele situaţii când, în loc să ofere lumii o mărturie a unei vieţi inspirată de valorile credinţei, s-au complăcut, mai degraba, într-un stil de viaţă, contrare mărturiei creştine, fapt care a generat multe conflicte şi scandaluri".[17]

Poate cel mai important gest profetic şi simbolic din întreg pontificatul papei Ioan Paul II a avut loc în anul jubiliar 2000, când papa a călătorit la Ierusalim, unde s-a oprit la zidul de vest a vechii cetăţi, la „zidul plângerii” unde a făcut o rugăciune de penitenţa, cerând iertare poporului evreu pentru crimele făcute de creştini împotriva evreilor.[18] În 26 martie 2000 papa Ioan Paul II a pus această rugăciune scrisă şi semnată, în străvechiul zid al plângerii. În această rugăciune episcopul Romei cere iertare poporului evreu în numele creştinilor care au cauzat multe suferinte poporului ales a lui Dumnezeu:

„Dumnezeul părinţilor noştri, Tu ai ales pe Avraam şi pe urmaşii săi pentru a duce numele Tău tuturor popoarelor, suntem astăzi profund întristaţi de comportamentul celor care, în cursul istoriei, au făcut ca aceşti copii ai Tăi să sufere, şi cerând acum iertare, dorim să ne

[16] Ut Unum Sint – *Ca ei sa fie una* – titlul dat enciclicei emisa de papa Ioan Paul II cu privire la unitatea crestina si la dialogul ecumenic, 25 mai, 1995.
[17] *Tertio Millennia Adveniente*, Vatican City, Rome, 1994, Paragraful nr. 33.
[18] Christoper Bellito Conference at Vilanova University, April 3, at 1:00 p.m. for the Pope John Paul II Legacy Lecture featuring Christopher M. Bellitto, PhD, chair and associate professor of history, Kean University. Dr. Bellitto's talk is titled "John Paul II's Apologies: The Church Examines Her Conscience." https://www.youtube.com/watch?v=E-gsLbX7-zY, accesat noiembrie 31, 2017.

angajăm într-o înfrăţire sinceră şi autentică cu poporul Tău de legământ ".[19] Prin acest gest simbolic, papa a continuat tradiţia închinătorilor evrei care de-a lungul generaţiilor şi secolelor s-au rugat la acest zid al plângerii, asteptand reconcilierea. Unul din membrii cabinetului israelian, Rabbi Michael Melchior, care a găzduit vizita Papei, a declarat că a fost "foarte mişcat" de gestul Înaltului Pontif. Iată mărturia lui apărută în presa vremii:

"Papa Ioan Paul al II-lea s-a apropiat de Zidul de Vest cu o rugăciune scrisă prin care a recunoscut legătura neîntreruptă dintre poporul evreu și Dumnezeu. Mai mult, el a cerut iertare lui Dumnezeu pentru suferinţele provocate de creştini asupra poporului ales a lui Dumnezeu. A fost un moment extraordinar. Când papa a atins Zidul de Vest, eu mă aflam în spatele lui, am simțit că se va întâmpla ceva neaşteptat. Când l-am însoțit pe Papă la podium, percepția mea era că pontiful era ca și cum ar fi fost magnetizat de puterea Zidului de Vest. Când a atins Zidul, am simțit că Zidul se mișca parcă în direcția pontifului și venea să-l atingă. Pentru Melchior, acesta a fost un moment seminal în relațiile dintre evrei şi creștini: „Era ca și cum o ușă, închisă pentru atâtea secole, începuse să se deschidă spre reconciliere și pace între creștini și evrei. M-am gândit că de multe ori alte uși au fost deschise, de-a lungul secolelor, de către evreii care se confruntau cu mari pericole si suferinti. Cu câteva minute mai devreme, când am vorbit cu pontiful roman în numele guvernului israelian, i-am amintit că "mii de ani, secole de istorie, privesc acum în jos, privesc catre noi... de pe cel mai înalt munte. "[20]

Papa Ioan Paul II a cultivat mereu acest spirit de reconciliere, de cerere a iertării, prin exemplul personal. Întâlnirile periodice care aveau loc cu ocazia adunărilor inter-religioase, ecumenice erau tot atâtea ocazii în care viziunea pontifului roman se făcea auzită cu privire la reconciliere şi la unitate. Redam mai jos un comunicat făcut la marea întâlnire de la Assisi din 1986:

"Când studiem istoria altor tradiții religioase, precum și tradiţia noastră, trebuie să mărturisim că multe lucruri au fost greşite în trecut, trebuie să recunoaștem și să mărturisim aceste greşeli, trebuie să ne exprimăm regretul și să condamnăm ceea ce merită condamnat, trebuie să ne angajăm noi înșine să încercăm să facem tot ce stă în puterea noastră, astfel încât aceste acțiuni să nu se mai repete. Astfel de măsuri reprezintă paşi care pot favoriza procesul de înțelegere și de reconciliere (trebuie să ne asigurăm că am învățat bine lecția și ca nu vom mai face din nou aceste greșeli).”.[21]

De-a lungul pontificatului sau, papa Ioan Paul II a avut nenumărate asemenea gesturi simbolice care au dovedit un profund accent profetic, în anticiparea unităţii creştine şi mai ales nevoia de reconciliere ca o condiţie obligatorie în vederea atingerii acestui deziderat. Enumerăm în textul nostru doar câteva din acestea:[22]

În 1980 Papa Ioan Paul al II lea în cursul unei vizite făcute în Germania, a re-deschis cazul reformatorului Martin Luther afirmând că: *“Martin Luther aparţine tezaurului creştin comun”*.

În cadrul unui congres internaţional organizat în amintirea lui Ian Huss, care a avut loc la Praga în 17 decembrie 1999, Papa Ioan Paul al II lea a recunoscut curajul moral a lui Jan Huss, reabilitâdu-l prin exprimarea regretului faţă de nedreptatea pe care biserica i-a făcut-o

[19] Rugăciunea a fost datata 26 martie, 2000 si semnata Joannes Paulus II. Acest document a fost luat din zid de un purtător de cuvânt al guvernului și pusa în arhivele memorialului Holocaustului, Yad Vashem, in memoria celor șase milioane de evrei uciși de naziști.

[20] Rabbi Michael Melchior, articol aparut In L’Osservatore Romano, March 22, 2000, (ziarul oficial al Vaticanului).

[21] Christoper Bellitto, Conferinta de la Villanova University, Villanova, PA sustinuta in 3 aprilie, 2013, Profesor Bellitto citeaza Intilnirea inter-religioasa de la Assisi, 1986 (https://www.youtube.com/watch?v=E-gsLbX7-zY).

[22] Daniel Zikeli, *Conferința Centrului Sfinții Petru si Andrei*, Bucuresti, 2017 – exemplele au fost preluate din textul conferinței prezentate cu ocazia sărbătoririi a 500 de ani de la Reforma Protestantă.

în 1415, condamnâdu-l la arderea pe rug. "Cel care în trecut a fost un subiect pentru controverse şi disensiuni, a devenit azi focusul pentru dialog şi comuniune intre toţi creştinii" a spus pontiful roman.

De asemenea în anul jubiliar 2000, Papa Ioan Paul al II-lea şi-a cerut iertare pentru suferinţa provocată luteranilor de către Biserica romano-catolică medievala, în cadrul Sinodului Bisericilor Evanghelice, luteranii, la rândul lor au urmat exemplul episcopului Romei, făcând acelaşi gest de reconciliere, cerându-şi iertare Bisericii Catolice, precum şi altor comunităţi creştine[23] pentru erorile săvârşite de ei în istorie. În acelaşi spirit, succesorul lui Ioan Paul II , papa Benedict XVI în timpul unei vizite făcute la Mănăstirea din Erfurt în Germania în 2011, s-a întâlnit cu conducătorii bisericii evanghelice luterane şi în prezenţa acestora a recunoascut ca: *"Martin Luther a fost un adevărat căutător al lui Dumnezeu şi un învăţător al Bisericii*". În aceasi direcţie a reconcilierii şi a dialogului se înscrie şi: *Declaraţia Comună dintre Catolici şi Protestanţi*: "Mântuirea, justificarea are loc numai prin credinţa în lucrarea săvârşită de jertfa Domnului Isus Hristos" act istoric considerat de Papa Ioan Paul II ca fiind o mare piatră de hotar in procesul dialogului ecumenic.[24]

Gesturile simbolice, cu profunde semnificaţii profetice au anticipat cu mult înainte declaraţiile teologice, care au urmat. Cu referinţă la relaţia dintre catolici şi luterani este important să reţinem faptul că Biserica romano-catolică din evul mediu nu este aceiaşi cu Biserica romano-catolică de azi, cea de după Consiliul Vatican II; în aceiaşi măsura în care nici luteranii de astăzi nu mai sunt de loc aceiaşi, cu luteranii din secolul XVI. Dialogul ecumenic a cultivat de-a lungul timpului respectul, înţelegerea şi mai ales iubirea între cele două tradiţii.[25]

Simbol şi semnificaţie la 500 de ani după Reforma Protestantă

Anul 2017 marchează 500 de ani de la Reformă şi 50 de ani de la dialogul dintre catolici şi luterani. În ultimii 50 de ani cele două tradiţii creştine au schimbat maniera de comunicare, încercând să sublinieze mai ales ceea ce au în comun cele două Biserici. Acum 500 de ani Reforma a dorit să aducă innoire în sânul Bisericii, acest deziderat a eşuat, aducând în schimb schismă şi scindare, urmată de nesfârşite războaie confesionale. În acest proces s-au făcut greşeli enorme de ambele părţi. În faţa acestor erori care s-au produs trebuie aplicată teologia reconcilierii, a pocăinţei. Totdeauna în contextul pocăinţei este speranţă. Un miracol istoric s-a produs la începutul anului jubiliar (31 octombrie 2016 – 31 octombrie 2017) şi anume, faptul că aceasta comemorare a Reformei Protestante a putut începe ca o comemorare comună, intre catolici şi luterani. Cele două confesiuni se aflau, pentru prima data, pe un drum luminos, plin de speranţă.

Cardinalul Kurt Koch, preşedintele Consiliului Pontifical pentru unitate creştină, a vizitat România în decembrie 2013. Într-un interviu acordat cu această ocazie a vorbit despre ceea ce catolicii au de învăţat de la Martin Luther. El spunea: "pentru Martin Luther dorinţa de a-L cunoaşte pe Dumnezeu şi caracterul Lui a fost mereu în centrul existentei sale. Luther a redescoperit existenţa unui Dumnezeu, Cel bun şi milos. Pe lângă această pasiune pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, ceea ce catolicii mai pot învăţa de la Martin Luther este "cristo-centrismul",[26] centralitatea jertfei lui Isus Hristos şi harul Său mântuitor. Dialogul dintre catolici şi luterani doreşte să ajungă la o nouă înţelegere şi la o nouă declaraţie în ceea ce

[23] Jack Arnold, The Anabaptists – on line article (Vezi abuzul si persecutia pe care deopotriva luteranii, calvinii si catolicii au impus-o anabatistilor (un grup de crestini radicali – care doreau sa duca Reforma pana la capat) http://thirdmill.org/newfiles/jac_arnold/ch.arnold.rmt.10.html.
[24] Declaratia comuna despre Justificarea prin Credinta in Isus Hristos, 31 octombrie 1999, Augsburg Germany.
[25] Daniel Zikeli, *Conferința Jubiliară 500 de ani de la Reforma Protestantă*, București, 2017.
[26] Bradley Nassif, *Ortodoxie si Evanghelism*, Editura Casa Cartii, Oradea, 2015, p. 66.

priveşte biserica, euharistia şi slujirea creştină".[27] Cardinalul Kurt Koch a ţinut de asemenea, o cuvântare istorica la Consiliul Mondial al Luteranilor unde a felicitat comisia mixtă care a formulat documentul: *"De la Conflict la Comuniune*" acest document spunea cardinalul, stă astăzi la baza dialogului dintre catolici şi protestanti.[28]

După Vatican II Biserica Romano-Catolică a cultivat o mare deschidere pentru dialog, atât cu protestanţii, cât şi cu ortodocşii. Trebuie să menţionăm că cel care a deschis drumul spre un dialog nou între ortodoxie şi catolicism a fost papa Ioan Paul II, primul suveran pontif care a vizitat România - o ţară majoritar ortodoxă (7-9 mai 1999). Printre declaraţiile memorabile rostite de papa Ioan Paul II a fost şi aceasta: " *am venit în România să admir chipul Domnului Isus Hristos din Biserica voastră*."[29] Din nou observăm gestul profetic şi limbajul simbolic ce se ridică deasupra diferenţelor dogmatice ale cele două tradiţii.

La celebrarea împreună a celor 500 de ani de la Reforma Protestantă, gesturile simbolice şi semnificaţia lor nu au lipsit. Ceremonia de comemorare a început în 31 octombrie 2016 într-o ţară protestantă, Suedia. Pentru prima dată în istoria Reformei un papă catolic participa la sărbătoarea Reformei împreună cu creştinii luteranii. De la aeroport, Papa Francis s-a dus la Catedrala Luterană din Lund pentru o slujbă de rugăciune impreuna cu reprezentanţii Bisericii Evanghelice Luterane şi cu reprezentatnti ai casei regale.

Semnificaţia profetică a gestului s-a pus în evidenţă mai ales în cuvântarea pe care a ţinut-o aici: "*catolicii şi luteranii trebuie să pornească întotdeauna de la perspectiva unităţii şi nu de la perspectiva dezbinării, pentru a întări ceea ce au în comun, chiar dacă diferenţele sunt mult mai uşor de văzut şi de trăit, catolicii şi protestanţii trebuie să dea împreună mărturie despre îndurarea lui Dumnezeu prin propovăduirea lor şi mai ales prin slujirea lor în lume"*. De unde venea aceasta claritate în exprimare şi acest curaj din afirmaţiile episcopului Romei ?

Cu un an mai devreme, Papa Francis a vizitat Biserica Evanghelică Luterana din Roma. Aici a participat la Liturghia Cuvântului, iar la încheierea slujbei, cu simplitate şi modestie, a dăruit comunităţii un potir, rostind cuvintele: *"acesta este obiectivul spre care ne îndreptăm cu toţii"*.[30]

Gestul simbolic al papei Francis ne aminteşte de începutul acestui articol când, în 1964, la Ierusalim, Patriarhul ecumenic al Constantinopolului, Athenagoras I a rostit, aproximativ, aceleaşi cuvinte. La întâlnirea istorică avută cu Papa Paul VI, acesta spunea: *"Fie ca întâlnirea noastră să reprezinte răsăritul mult aşteptat al unei zile sfinte, în care generaţiile care vor urma să ajungă până la celebrarea comuniunii euharistice din acelaşi potir, în dragoste, în pace şi în unitate, slăvind astfel pe Domnul şi Mântuitorul tuturor*".[31]

Concluzii

Olivier Clement a avut şansa să îl cunoască pe Patriarhul ecumenic Athenagoras I. Din bucuria întrevederilor lor şi din comuniunea ce s-a stabilit între ei s-a născut cartea intitulată: "Dialoguri cu Patriarhul Athenagoras". Prezentăm la final un scurt citat din acest volum, de fapt un gând care lasă loc pentru reflecţie pentru acea hermeneutică a iubirii. Această atitudine

[27] Cardinal Kurt Koch, Interview: Reflections on the meaning of Reformation for the Catholic Church: "Martin Luther would have found his own Council in Vatican II" (https://onepeterfive.com/cardinal-koch-martin-luther-found-council-vatican-ii/). Accesat decembrie 1, 2017.

[28] Adresa Cardinalului Kurt Koch la Consiliul Federatiei Mondiale a Luteranilor, Geneva, 17 iunie, 2013 – acest document a fost editat de Comisia pentru Unitate Catolică – Luterană.

[29] Magisteriul Ioan Paul II, Discursuri si Omilii cu ocazia vizitei in Romania, Ediotura Presa Buna, Iasi , 2009.

[30] Biserica Evanghelică Luterană din Roma a fost vizitata de ultimii trei episcopi ai Romei, de Papa Ioan Paul II, de Papa Benedict XVI si acum de actualul Papa Francis (https://www.youtube.com/watch?v=o_oCWoXpFQ0).

[31] Kriton Giorgiades, Patriarhia Ecumenica, Volumul Omagial apărut la cea de a douăzecea aniversare a patriarhatului lui Athenagoreas I , Atena, 1968, p 17.

merge mână în mână cu duhul clarvăzător, profetic, fapt incontestabil care a definit intreaga viaţa a patriarhului ecumenic:

Olivier Clement: Unirea care este datorie, vi se pare acum o posibilitate istorică sau o minune ce se va produce la sfârşitul veacurilor?

Patriarhul Athenagoras: Unirea va fi o minune, dar o minune în istorie. În rest, după Cinzecime, suntem la sfârşitul veacurilor…Ştiţi, în fiecare noapte, uneori la miezul nopţii, alteori la patru dimineaţa, cobor în grădină şi merg în pronaosul bisericii. Aprind două lumânări în faţa icoanei Maicii Domnului şi mă rog pentru unire. Când va avea loc? Întrebat asupra sfârşitului lumii, Hristos îşi mărturiseşte neştiinţă de om; singur Tatăl, spune El, cunoaşte timpul şi clipa. La fel şi cu unirea. Viitorul este în mâinile lui Dumnezeu. Voile Domnului se odihnesc în veşnicie. Ele intră în timp doar atunci când timpul este copt , când se oferă. Am văzut déjà mulţime de minuni. S-au întâmplat atâtea lucruri imposibile!...întâlnirea de la Ierusalim, un papă la Constantinopol, călătoria mea la Roma…Unirea va veni. Va fi o minune. O nouă minune în istorie. Când? Nu putem şti. Dar trebuie să ne pregătim pentru ea. Căci o minune este ca Dumnezeu – mereu iminentă".[32]

Fiinţa umană trăieşte permanent sub semnul acestei iminente aşteptări eshatologice pe care nu o poate defini, tocmai pentru că trebuie să se lase definit de ea. De la descoperirea lui Dumnezeu Cel viu şi lucrător în noi, dar şi în celălalt, la smerenia celui care face penitenţă pentru sine, dar face şi pentru celălalt, aceasta hermeneutică a iertării, ne reaşează pe *"o cale nespus mai bună"*.[33] Pe această cale îl întâlnim pe celălalt, iar în el ne regăsim pe noi. Succesorul lui Athenagoras obişnuia să spună adesea: *"to be myself, I need you, If we don't look one another în the eye, we are not truly human"*.[34]

Folosind metafora din pericopa Evangheliei Sfântului Luca capitolul 24, înţelegem că acest drum al Emausului este drumul celor doi, care se afla mereu în aşteptarea celui de-Al Treilea. Drumul Emausului este o cale a dialogului şi a iubirii, o cale nespus mai bună. Un drum în care doar Hristos deschide Cartea, deschide mintea, deschide inima şi, mai ales, o aprinde. Apoi aceste inimi devin ruguri aprinse, pentru că li s-a frânt din aceiaşi Pâine şi pentru ca au băut din acelaşi Potir… pentru că Hristos le-a tâlcuit semnele, iar ei au înţeles… Oare cât va mai fi din acest drum, când vom înţelege si noi semnele acestei pâini şi chemarea acestui potir ?

"*Când se face seara, ziceţi: Mâine va fi timp frumos, pentru că e cerul roşu.Iar dimineaţa ziceţi: Astăzi va fi furtună, pentru că cerul este rosu-posomorat… fata cerului ştiţi s-o deosebiţi, dar semnele vremilor nu le puteţi deosebi?"* (Evanghelia după Matei 16:2–3).

BIBLIOGRAPHY

Bartholomew, Ecumenical Patriarch, *Encountering the Mystery*, Doubleday Press, New York, 2008

Badilita Cristian, *Pe Viu Despre Parintii Bisericii*, Humanitas, Bucuresti, 2003

Clement, Olivier, *Dialogues avec le Patriach Athenagoras*, Fayard Press, Paris, 1969

Clement, Olivier, *Patriarhul Ecumenic Bartolomeu* I, Editura Deisis, Sibiu, 1997

Clement, Olivier, *Viitorul Bisericii*, Editura Patmos, Cluj Napoca, 2014

Eco, Umberto, Cardinal Martini, *Belief or Nonbelief*, Helios Press, NY, 2012

[32] Olivier Clement, Dialogues avec le Patriach Athenagoras, Fayard Press, Paris, 1969, pp. 307-308.
[33] 1Corinteni 13:31: Umblati dar dupa darurile cele mai bune. Si va voi arata o cale nespus mai bună.
[34] Bartholomew, Ecumenical Patriarch, Encountering the Mystery, Doubleday Publishing, NY, 2008, p vii.

Greenman, Jeffrey; Kalantzis George, *Life in the Spirit*, IVP Press, Downers Grove, IL 2010

Giorgiades, Kriton, *Patriarhia Ecumenica*, Orthodox Press, Atena, 1968

Kasper, Walter, Cardinal, *The Petrine Ministry*, Catholics and Orthodox in Dialogue, Newman Press, Mahwah NJ, 2006

Lokhhead, David, *The Dialogical Imperative*, Orbis Books, Maryknoll NY, 1988

Meyendorff, John, *Vision of Unity*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1987

Meyendorff, John, Tobias Rober, *Salvation in Christ, A Lutheran – Orthodox Dialogue*, Augsburg Press, Minneapolis MN, 1992

Noll A Mark, James Turner, *The Future of Christian Learning*, An Evangelical and Catholic Dialogue, Brazos Press, Grand rapids, MI, 2008

Nassif, Bradley, Horton, Michael, et. *Ortodoxie si Evanghelism*, Casa Cartii, Oradea, 2008

Neuhaus, Richard, *The Second One Thousand Years*, Eerdmans Publ., Grand Rapids, MI, 2001

Papaioannou, George, *From Mars Hill to Manhattan: The Greek Orthodox Archdiocese under*

Patriach Athenagoras I, Light & Life Publishing, Minneapolis, MN, 1976

Patuleanu, Constantin, *Teologia Ecumenica*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006

Swidler, Leonard, Khalid Duran, et. *Trialog*, Presa Universitara Clujana, Cluj, 2013

Sigrist, Seraphim, *A Life Together*, Paraclete Press, Brewter, MA, 2011

Stormon, Edward J. Towards *the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople*, Paulist Press, Mahwah NJ, 1987

Tsakonas, Demetrios, *A Man Sent by God: The Life of Patriarch Athenagoras of Constantinople*, Holy Cross Press, Brookline, MA, 1977

Velimirovici Nicolae, *Mai presus de Rasarit si Apus*, Editura Predania, Bucuresti, 2008

Zielinsky, Vladimir, *Dincolo de Ecumenism*, Editura Anastasia, Bucuresti, 1998

CULT CULTURE VS. POPULAR CULTURE

Liliana Trofin
Assoc. Prof., PhD, „Dimitrie Cantemir" Christian University of Bucharest

Abstract: The specialists interest for cult culture and popular culture has been manifested more and more in the last decades, having as its basis the knowledge and valorisation of the perennial aspects of the spirituality of the descendants of the Eastern Romanics. None of the cultures can be extrapolated from the socio-economic and historical complex, being organically linked by the Church, spatial and spiritual landmark of the rural and urban communities. This is also noticed by MirceaEliade, who does not hesitate to speak of the „unitary character of the Romanian culture" given „by the measure of the penetration of the village world in the scholar culture". The ruralizing aspect of cultural, especially artistic, fields can be seen everywhere, thanks to archaeological, ethnological, anthropological discoveries, etc. The Romanian cultural space reflects in its own way the cultural identity and alterity, offering images of secular cohabitation in the same habitat forms of the Romanians with allogenes.

Keywords: popular culture, cult culture, belief, spirituality, continuity.

Motto:„ *Pentru creştini, pentru oamenii lui Dumnezeu*
nu există distanţe. Poţi fi cu cineva şi poţi vorbi
cu Dumnezeu în acelaşi timp. Există şi alte
taine: creştinii nu se despart. Sunt uniţi chiar
dacă se află la mii de kilometri distanţă"
(Sfântul Porfirie Kavsokalivitul)

Ion Hirghiduş în articolul său intitulat *Identitate şi alteritate în spaţiul cultural românesc* remarcă faptul că „Un criteriu fizic al identităţii culturii române este reprezentat de continuitate spaţio-temporală a acestei culturi, pe care o putem determina prin reperele stabile date de valori, indiferent că aceste repere sunt cele ale culturii populare sau cele ale culturii majore. Există o identitate a culturii române din punctul de vedere al valorilor care s-au impus şi au devenit repere fundamentale. Această identitate trebuie privită sub toate aspectele ontogenezei culturii care presupune o identitate a devenirii ei în timp"[1]. Mai departe arată că „(…) nu trebuie să avem iluzia unei continuităţi absolute, întrucât şi fenomenul cultural, ca orice fenomen social, se supune aceloraşi legi ale devenirii. Continuitatea presupune discontinuitatea şi ceea ce reprezintă un tot cultural este rezultatul unui îndelung proces"[2]. Păstrând rezervele cu privire la relația continuitate-discontinuitate culturală în spațiul românesc, deoarece cercetările sunt departe de a acoperi întreaga problematică în domeniu, reținem că Biserica a fost și a rămas liantul viu pentru comunitate și pentru membrii aceluiași grup etnic, militând și apărând unitatea și solidaritatea acestuia, dar și cea care a canalizat toate puterile, experiențele, cunoștințele cunoscute de știință și energiile cultural-artistice ale

[1] Lucrare realizată în cadrul proiectului *România valorilor universale* (Academia Oamenilor de Știință din România). Mai departe vezi Ion Hirghiduș, *Identitate și alteritate în spațiul cultural românesc*, în Analele Universității „Constantin Brâncuși" din Târgu Jiu, Seria Litere și Științe Sociale, Nr. 3/2010, pp. 147-158 (în special pp. 149-150), http://www.utgjiu.ro/revista/lit/pdf/2010-03/9_ION_HIRGHIDUS.pdf, accesat online 04.11.2017.
[2] *Ibidem.*

creatorilor populari în vederea realizării comuniunii de iubire cu Dumnezeu şi cu semenii[3]. Acest lucru este vizibil cu precădere în epoca marilor migraţii. Mai concret, după retragerea aureliană creştinismul difuzat în limba latină a potenţat romanizarea şi a creionat definitiv profilul identitar al comunităţilor umane din arealul Dunării de Jos, diferenţiindu-le de cele ale slavilor cu care se învecinau[4].

Din această perioadă provin creaţii literare religioase aparţinând daco-romanilor, semn vizibil al răspândirii creştinismului în teritoriile acestora. Inscripţiile creştine, *actele martirice,* izvoarele literare şi mărturiile lingvistice probează la rândul lor vechimea comunităţilor creştine şi a ierarhiei bisericeşti, evidenţiind totodată evoluţia cultului sfinţilor şi al moaştelor, legăturile bisericii locale cu marile centre creştine din Orient şi Occident, disputele religioase dintre creştini şi păgâni, nivelul de pregătire al clerului, implicarea ierarhilor şi călugărilor „sciţi" în marile dispute teologice ale timpului ş.a.m.d[5]. Ne oprim atenţia asupra *actelor martirice,* deoareceacesteaau fost făcute de creştini fie după procesele verbale luate cu multă greutate de la instanţele de judecată romane, fie au fost compuse de martorii oculari sau după spusele acestora, iar, uneori, unii şi-au scris *pătimirea* lor, până aproape de moarte[6]. *Actul martiric al Sfântului Sava Gotul,* de pildă, este scris de un localnic, fin cunoscător al teologiei creştine şi al limbii greceşti[7]. Valoarea lui istorică este inestimabilă întrucât oferă o serie de detalii privitoare la obştea sătească şi la instituţiile ei, relaţiile dintre creştini şi păgâni, comportamentul moral exemplar al martirilor, raporturile autohtonilor cu migratorii goţi, soluţiile găsite de „liderii" locali pentru salvarea locuitorilor satului, legăturile cu Imperiul, conservarea instituţiei *jurătorilor*, arhitectura locuinţelor, pregătirea terenurilor pentru agricultură etc. Este singurul document literar care probează continuitatea comunităţilor rurale organizate sub forma obştilor săteşti teritoriale la nordul Dunării după retragerea aureliană. În acest context trebuie să vorbim şi de funcţia pe care o ocupa Sava, cea de *citeţ (lector)*. Autorul *actului martiric* notează că acesta cânta psalmi în biserica unde slujea preotul Sansalas[8]. Or se ştie că muzica sacră a jucat un rol misionar de loc de neglijat în opera de convertire a păgânilor, fapt confirmat de Ieronim care spune că „bessii şi popoarele îmbrăcate în piei de animale şi-au transformat ţipătul în melodia dulce a crucii"[9].

---

[3] Vasile Pârvan, *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman,* Atelierele grafice SOCEC & Co., Societate anonimă, Bucureşti, 1911, *passim*; Ştefan Olteanu, *Societatea carpato-danubiano-pontică în secolele IV-XI: structuri demo-economice şi social-politice,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1997, pp. 228-240 şi *passim;* Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creştinismului la români. Mărturii arheologice*, Editura Episcopiei Ortodoxe *Române*a Oradiei, Oradea, 1998, *passim;* Emilian Popescu, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV-XIII descoperite în România,* Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1976, *passim (în continuare se va cita IGLR)*; Dan Gh. Teodor, *Creştinismul la est de Carpaţi. De la origini şi până în secolul al XIV-lea,* Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei , Iaşi, 1991, *passim*; *Istoria românilor*, III, IV, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001, *passim*; Liliana Trofin, *Romanitate şi creştinism la Dunărea de Jos în secolele IV-VIII*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2005, *passim.*

[4] Liliana Trofin, *op. cit.*, pp, 89-92, 243-244 şi *passim*;Panait I. Panait, Daniel Flaut, *Arheologie medievală română*, Ovidius University Press, Constanţa, 2004, *passim;* Ion Mitrea, *Comunităţi săteşti la est de Carpaţi în epoca migraţiilor. Aşezarea de la Davideni din secolele VII-VIII*, Muzeul de Istorie Piatra Neamţ, 2001, *passim*; Dumitru Protase, *Autohtonii în Dacia. II. Dacia postromană până la slavi*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2000, *passim*.

[5] Liliana Trofin, *op. cit.*, pp. 135-140 şi *passim.*

[6] *Actele martirice*, în PSB, 11, editura IBMBOR, Bucureşti, 1982, *passim* (*Introducere*).

[7] Liliana Trofin, *op. cit.*, pp. 86-88 şi *passim.*

[8] *Ibidem,* p. 169; Ştefan Olteanu, *op. cit. loc. cit.; Istoria românilor*, III, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001, *passim*.

[9] Valentin Bugariu, *Istorie şi semn religios,* Editura Sitech, Craiova, 2014, p. 19, nota 55, https://www.academia.edu/, accesat online 09.11.2017. Legat de *actele martirice* mai trebuie să spunem că încă din zorii creştinismului au fost utilizate în cult pentru îmbărbătarea şi edificarea credincioşilor în vremuri de pace sau de persecuţie. Dar acestea mai dezvăluie şi faptul că creştinii au făcut diferenţa încă de la început între „cultul sfinţilor şi al martirilor" şi cel păgân „al morţilor şi eroilor". Niciodată creştinii nu i-au cinstit pe eroii

O mențiune aparte privește activitatea Sfinților Ioan Casian, Dionisie cel Mic, Teotim I al Tomisului și teologilor din gruparea „călugărilor sciți". De numele lor se leagă organizarea vieții monahale în Apus, calculul erei de la nașterea lui Hristos, formula *theopasită* și apariția unei serii de opere și de lucrări de o deosebită valoare pentru comunitatea creștină și Biserică[10]. De notat legăturile strânse ale călugărilor din Sciția cu Palestina și Egiptul. De pildă, Ioan Casian trăiește o vreme printre pustnicii din „pustia sketică" (în Egipt), iar în Palestina „își desăvârșește pregătirea ascetică"[11]. În perioada marilor controverse teologice se remarcă și episcopii Bretanion și Valentinian ai Tomisului, personalități marcante ale creștinismului daco-roman. Dacă primul se opune împăratului arian Valens, refuzând să adere la credința acestuia[12], cel de-al doilea se implică în problema *Celor trei capitole*, „în care a fost prins și împăratul Iustinian"[13]. Valentinian poartă chiar o corespondență interesantă cu papa Vigilius, unde îi cere acestuia să răspundă acuzațiilor formulate de diaconii Rusticus și Sebastianus, care privesc abaterea sa de la hotărârile sinodului de la Calcedon[14]. Vigilius neagă toate acuzațiile, respinge prietenia cu monofiziții și „îl invită să vină la Constantinopol, pentru a se convinge personal că el, papa, n-a făcut şi n-a scris nimic împotriva celor patru Sinoade Ecumenice şi nici nu s-a abătut cu ceva de la dreapta învăţătură a înaintaşilor"[15]. Faptul că numele episcopului tomitan este pomenit de două ori în timpul lucrărilor sinodului V ecumenic, ilustrează renumele de care se bucura în rândul teologilor vremii[16]. Apărători ai dreptei credinţei au fost și „călugării sciţi", care au contribuit prin operele lor la „fixarea hristologiei ortodoxe"[17]. Ulterior, formula lor teologică va fi impusă oficial în Imperiul Bizantin în anul 533 printr-un decret dat de Iustinian[18].

---

credinței lor „ca păgânii pe zei", căci rugăciunea lor se îndrepta, prin mijlocirea celor care au iubit sfințenia, către Dumnezeu. „Sfântul este un intercesor, un mijlocitor bine plăcut lui Dumnezeu, care, învestit cu cinstea și nimbul sfinţeniei, se roagă pentru creştini". Pentru detalii vezi *Actele martirice*, ed. cit., *passim*; Peter Brown, *Întemeierea creştinismului occidental. Triumf şi diversitate. 200-1000 d. Cr.*, traducere de Hans Newmann, Iaşi, 2002, *passim*; Lactantiu, *De mortibus persecutorum*,ediţie bilingvă, traducere, *studiu introductiv*, note şi comentarii de Claudiu Arieşan, Timişoara, 2000, *passim.*

[10]*Rânduiala vieții de obște la Sfântul Ioan Casian*, Editura Anastasia, București, 2001, *passim*; Liliana Trofin, *op. cit.*, pp. 135-140 și *passim.*

[11] Vlad Protopopescu, *Călugări sciți sau călugări bessi?,* pp. 199-202, http://revistapeuce.icemtl.ro/2014/05/30/peuce-sv-vi-1977-istorie/, accesat online 09.11.2017.

[12]Ioan Mircea Ielciu, *Personalităţi teologice strămâne implicateîndisputele teologicedinsecolele IV şi VI*: *episcopii Bretanion şi Valentinian* de *Tomis*, în Revista Teologica, nr.3/2007, pp. 146-161 (în special pp. 147-148), http://revista teologica.ro/vechi/pdf/ielciu.pdf, accesat online 09.11.2017.

[13]*Ibidem*, 153.

[14]*Ibidem*, pp. 157-158.

[15]*Ibidem*, p. 159, nota 53.

[16]*Ibidem*, p. 160.

[17]Au fost la Roma și Constantinopol pentru a-și apăra ideile, au provocat discuții publice și au corespondat cu diverși monahi și teologi scandalizați de răspândirea ereziei monofizite. Cu privire la prezența lor la Constantinopol nu se cunosc prea multe lucruri. Vasile Sibiel spune că „Nu le putem şti numărul. Din scrisorile pe cari le-au adresat altora precum şi din cele ce le-au fost adresate, desprindem numele câtorva mai însemnaţi ca: Ioan Maxentiu, Leonţiu, loan, Mauriciu, Petre Diaconul, Ioan şi Ahile". Cert este că ei au lansat celebra formulă „*Unul din Treime a pătimit cu trupul*", temeiul acesteia fiind I Petru 4, 1, intrând în conflict cu papa Hormisdas și cu legații papali, dar și cu superiorul lor ierarhic, episcopul Paternus al Tomisului. Liderul grupării Ioan Maxenţiu arată că, „*prin ceea ce susţin, călugării sciţi cred ferm în ceea ce cred şi legaţii romani, căci se poate prea bine să se zică: Unul din Sf. Treime a suferit în trup, deoarece Cuvântul lui Dumnezeu, Unul din Sf. Treime, s-a întrupat în pântecele Sf. Fecioare Măria, care, pe drept, este Născătoare de Dumnezeu. Numai în această situaţie de întrupat, Unul din Sf. Treime a putut suferi şi nu în raportul Său cu celelalte persoane ale Sf. Treimi*". Chiar dacă legații papali s-au arătat reticenți, ei nu abdică de la credința lor. Obțin, în schimb, adeziunea africanilor la formula lor. Fără îndoială, implicarea teologilor africani a evidențiat ca ortodoxă formula călugărilor sciți. Pentru detalii vezi Vasile Gh. Sibiel, *Călugării sciți*, în Revista teologică, Anul XXVI, mai-iunie 1936, pp. 182-205 (pp. 182-183, 196-199 și *passim*); Valentin Bugariu, *op. cit.*, pp. 97-98 și *passim*; Liliana Trofin, *op. cit.*, pp. 138-140 *și passim.*

[18] Valentin Bugariu, *op. cit.*, pp. 97-98.

„Aceasta a dus, în 535-536, la introducerea antifonului al doilea în Liturghie, constituindu-se într-o apologie împotriva nestorianismului şi monofizismului”[19]. Deşi rămâne învăluit de mister locul unde s-au format acești luminați călugări originari din Sciția Minor, formula lor trezește interesul cercurilor bisericești ale vremii, iar Iustinian o impune în Imperiu în pofida opoziției papei Hormisdas[20].

Ținând cont de cele expuse până acum, constatăm că scriitorii şi teologii daco-romani şi-au dedicat întreaga activitate în slujba apărării dreptei credințe de răbufnirile păgânismului (alimentat şi de migrații), de învățăturile eterodoxe şi de superstițiile care circulau în epoca când ei şi-au redactat lucrările. Se pare că pentru cultura noastră străveche *actul martiric* a fost o formă literară caracteristică epocii persecuțiilor anticreştine. La rândul lor, inscripțiile sugerează o *forma mentis* construită pe tiparele *creştine*. Iată câteva exemple: a) „† [Κ(ύριος) φωτισ- /μός μου κ(αὶ)] σω-/ [τήρ μου, τίνα φο-/ βηθήσομε;]”[21]; b) „Χ(ριστὸς) Μ(αρία) γ(εννᾷ)”[22]; c) „Κ[ύρ]ιε βοήθι”[23]; d) „Μ(ήτηρ) Θ(εοῦ)”[24]; e) „Ἠμανουῆλ † Μ[εθ᾽ἡμῶν ὁ Θεός]”[25]; f) „Μάρτυ[σ Χρυστοῦ] /καὶ ἐπίσ[ιοπος] /ἐνταῦ [θα κεῖται]”[26]; g) „Θ(εοῦ) Γ(ἰὸς) ὁ Π(αντοκράτωρ) / βοήθη”[27].

---

[19] *Ibidem*, p. 98.

[20] Vasile Gh. Sibiel, *op. cit.*, p. 205.

[21] „*Domnul este luminarea mea şi mântuitorul meu, de cine mă voi teme” – IGLR*, nr. 118 (secolele V-VI; Histria).

[22] „*Maria naşte pe Hristos*” – *IGLR*, nr. 139 (secolul V; Histria).

[23] „*Doamne, ajută !*”-*IGLR*, nr. 214 (secolele V-VI; Ulmetum). Părintele Stăniloae spune că „*Doamne ajută!* a fost în viața românească secretul succesului, cheia biruinței şi rezistenței” – Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism,* Mănăstirea Putna, f.a., p. 66.

[24] „*Maica Domnului” – IGLR*, nr. 308 (secolele V-VI; Sucidava).

[25] „*Emanuel. Cu noi este Dumnezeu*”- *IGLR*, nr. 16 (secolele V-VI; Tomis). În opinia lui Emilian Popescu „Inscripția aminteşte de pasajul din profetul Isaia, VII, 14, prin care se anunța naşterea din fecioară a lui Cristos (καὶ κελέσουσιν ὄ2νομα αὐτῷ Ἐμμανουήλ, ὅ εστιν μεθερμηνευόμενον Μεθ᾽ἡμῶν ὁ Θεός), profeție reluată de evanghelistul Matei, I, 23. Inscripția noastră repetă prescurtat această profeție, iar la Tomis va fi avut rol apotropaic. Numele *Emanuel* are origine semitică, dar a fost adoptat de creştini, cu predilecție în Orient” (*Ibidem*).

[26] „*Aici odihneşte martirul lui Christos şi episcopul . . .* ” - *IGLR*, nr. 16 (secolele IV-V; Tomis).

[27] „*Atotputernice, fiu al lui Dumnezeu, ajută !”* - *IGLR*, nr. 251 (secolele V-VI; Dinogeția). Este vorba de unul din cele şase fragmente de capace de vas din lut ars, având imprimate inscripții cu ajutorul unui tipar, fiind descoperite „în secțiunea 5, în exteriorul cetății, la est de turnul nr. 4”; fragmentele sunt decorate cu „*crenguțe de brad (sau palmier) şi cruci*” (*Ibidem*). I.I, Russu spune că cuvântul „*brad*” este de origine dacică. Pentru detalii vezi *I.I. Russu*,*Etnogenezaromânilor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pp. 47, 60 şi *passim*. În teritoriile dacilor liberi s-a descoperit o cană de lut (la Însurăței, județul Brăila), având un decor unic. În opinia lui Valeriu Sîrbu nu există reprezentări antropomorfe pe vasele carpice, cele zoomorfe sunt rare, iar mai dese sunt cele cu „*brăduți*” sau „*zig-zag*”, realizate prin lustruire sau incizie. Piesa a fost datată la sfârşitul secolului I d.H. – Pentru detalii vezi Valeriu Sîrbu, *O reprezentare antropomorfă pe o cană dacică descoperită într-un mormânt de înhumație (sarmatic?) de la Însurăței, județul Brăila*, în Istros, IX, 1999, pp. 363-366; *cf.* Liliana Trofin, *op. cit*., p. 248, nota 9 şi *passim*. Nu excludem posibilitatea ca reprezentarea umană, care este schematică, având brațele ridicate în sus, să aibă o conotație creştină. Înclinăm să credem că avem de-a face cu *simbolul orantei/orantului*, deoarece vorbim de o epocă în care simbolul religios face parte din viața credincioşilor. Simbolul *orantei* este asociat cu cel al *bradului* într-un complex funerar, iar acest lucru sugerează postexistența sufletului după moarte. Există o serie de practici rituale funerare întâlnite în oraşele vest-pontice (Tomis, Histria şi Callatis), care constau în depunerea *conurilor de pin* în morminte – *Ibidem, passim*; Idem, *Creştinismul la români şi sârbi. Între sincretism şi exclusivism,* Editura Prouniversitaria, București, 2016, p. 63, nota 329. În genere, simbolul *orantei* este reprezentat pe monede, sarcofage, în catacombe, în basilici, în arta păgână şi creştină etc. – Graydon F. Snyder, *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Mercer University Press, 2003, pp. 35-41; *Eusebius, Christianity, and Judaism,* eds. Harold W. Attridge, Gōhei Hata, Wayne State University Press, 1992, pp. 272-274; Robin M. Jensen, *Baptismal Imagery in Early Christianity: Ritual, Visual, and Theological Dimensions*, Baker Books, 2012, p. 133, *figure* 3.10 şi *passim*; Christopher Dawson, *The Formation of Christendom,* Ignatius Press, 2008, pp. 108-109; *A Dictionary of Christian Antiquities: Comprising the History, Institutions and Antiquities of the Christian Church, from the*

După căderea limesului dunărean în anul 602 nu mai avem informaţii literare privitoare la activitatea teologilor şi scriitorilor creştini daco-romani. În pofida faptului că oraşele au fost jefuite şi au căzut în ruină, viaţa intelectuală nu putea să moară, chiar dacă condiţiile de trai erau mai vitrege. Să nu uităm că Sava Gotul locuia într-o comunitate rurală şi intra în dispute teologice cu păgânii, reuşind să-i dovedească prin erudiţia sa[28]. Considerăm că epoca literară daco-romană este temelia pe care s-a clădit vechea cultură românească, altfel am fi asistat la o misiune creştină a fraţilor Chiril şi Metodie în spaţiul românesc. Ce-i drept, românii încep să fie menţionaţi de izvoarele străine târziu, deşi realităţile arheologice atestă continuitatea lor neîntreruptă[29]. Până la introducerea limbii slavone în cult, în Biserica locală serviciile divine şi predica erau în limba poporului. Numai aşa au reuşit urmaşii romanicilor orientali să-şi păstreze structura gramaticală latină. De asemenea, mai ştim că Biserica şi-a pus amprenta asupra mentalului colectiv, reuşind să concentreze în jurul său toate realităţile rurale şi urbane existente. Identificându-se cu interesele neamului ea a desfăşurat o bogată activitate culturală în paralel cu cea de formare şi edificare religioasă a membrilor comunităţii. Astfel, în incinta mânăstirilor şi bisericilor au apărut primele şcoli, s-au copiat numeroase manuscrise şi s-au tipărit cărţi de factură creştină[30]. Dat fiind faptul că Biserica a exercitat o influenţă covârşitoare asupra societăţii româneşti, vedem că religiosul a definit cultura noastră medievală[31].

În altă ordine de idei, lipsa unităţii politice pare să nu fi permis culturii româneşti să atingă maxima dezvoltare, comparabilă cu cea occidentală[32]. La aceasta se adaugă structura societăţii, economia mai mult naturală, rolul neînsemnat al oraşelor şi comerţul redus şi

---

Time of the Apostles to the Age of Charlemagne, vol. 1, eds. Sir William Smith, Samuel Cheetham, Murray,London, 1875, pp. 294-317.

[28] Liliana Trofin, *Romanitate....*, *passim.*

[29] Ştefan Olteanu, *op. cit. loc. cit.;* Ligia Bârzu, Stelian Brezeanu, *Originea şi continuitatea românilor. Arheologie şi tradiţie arheologică*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1991, *passim*; Victor Spinei, *Realităţi etnice şi politice în Moldova Meridională în secolele X-XIII. Români şi turanici*, Editura Junimea, Iaşi, 1985, *passim*.

[30] P.P. Panaitescu, *Contribuţii la istoria culturii româneşti,* ediţie îngrijită de Silvia Panaitescu, *Prefaţă*, note şi bibliografie de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, *passim*, www.dacoromanica.ro, accesat online 04.11.2017.

[31] Iolanda Ţighiliu, *Societate şi mentalitate în Ţara Românească şi Moldova. Secolele XV-XVII*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997, *passim*; Liliana Trofin, *Creştinismul la români şi sârbi…*, *passim.* Influenţa slavonă asupra culturii româneşti nu trebuie exagerată, dar nici negată. Trebuie însă făcută precizarea că românii nu s-au mărginit doar să copieze manuscrisele bulgare şi sârbe, scriind ei înşişi o literatură originală slavă. Amintim cu această ocazie *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, o producţie românească scrisă în slavoneşte, care conţine informaţii importante privitoare la istoria românilor, obiceiurile acestora şi „vechile organizaţii muntenești". Dincolo de controversele pe care le ridică paternitatea lucrării, remarcăm sensibilitatea şi mentalitatea unui decident politic marcat profund de religiozitate şi de asumarea propriului statut. Interesantă este menţionarea „pildei turturelei" de către Neagoe, care mai târziu o regăsim într-un cântec popular (P.P. Panaitescu, *op. cit.*, pp. 18, 22-23; *Istoria literaturii române,* coord. acad. G. Călinescu, vol. I., Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1964, p. 13, www.dacoromanica.ro, accesat online 09.11.2017).Dar creaţiile româneşti nu se reduc la opera lui Neagoe Basarab, la cronici, pravile şi simple traduceri din slavonă. Spre exemplu, *şcoala paisiană* este sinonimă în opinia unora cu „revigorarea" slavonismului cultural în Moldova, însă ea scoate din anonimat uriaşa contribuţie a cărturarilor români la traducerile patristice slavone, „colaţionate şi corectate după originalele greceşti în mediul cultural românesc, prin intermediul traducerilor româneşti". Din păcate, dispersarea „tezaurului de carte manuscrisă" de la mănăstirea Neamţ în mai multe fonduri din ţară şi străinătate, la care se adaugă neincluderea acestora în circuitul ştiinţific „a condus la imposibilitatea de a aprecia rolul şi contribuţia cărturarilor români în activitatea literară a şcolii paisiene", subliniază Valentina Pelin. Pentru detalii vezi Valentina Pelin, *Contribuţiile cărturarilor români la traducerile şcolii paisiene,* în volumul *Românii în reînnoirea isihastă. Studii închinate Cuviosului Paisie de la Neamţ la bicentenarul săvârşirii sale 15 noiembrie 1994*, publicate cu binecuvântarea I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, sub îngrijirea lui Virgil Cândea, Editura Trinitas, Iaşi, 1997, pp. 83-120 (în special pp. 83-84, 91).

[32] P.P. Panaitescu, *op. cit*., p. 32.

dominat de elemente alogene[33]. P.P. Panaitescu comentează realităţile epocii şi combate prejudecata care leagă slaba dezvoltare a culturii şi a societăţii româneşti de slavonism şi ortodoxie[34]. Mai mult decât atât, acesta susţine că „spiritul culturii apusene ne este congenital străin, nu numai că nu trebuie să învinuim slavonismul şi bizantinismul, ci trebuie să ne gândim la posibilitatea de dezvoltare a unei culturi româneşti mari şi originale, dar de spirit răsăritean”[35]. Despre *ortodoxia răsăriteană spune franc că* „este*expresia sufletului nostru dacic, diferit*de *sufletul apusean; ortodoxia noastră nu*este o*influenţă slavă, ci,aşa* cum e *trăită*de*români*, este o expresie a rasei. Aci n-a fost ruptă o tradiţie, ci, dimpotrivă, s-a păstrat o moştenire străveche într-o formă creştină”[36]. Cu privire la acest ultim aspect, amintim ştirile literare privitoare la religia geto-dacilor, vechimea apostolică a creştinismului daco-roman şi originea orientală a unor misionari şi martiri din *Scythia Minor*[37]. *Deşi universul spiritual al geto-dacilor este greu de reconstituit, credinţa în nemurire, sfidarea morţii şi bucuria întâlnirii cu zeul suprem sunt elemente aparent comune religiei autohtone şi creştinismului*[38]. *În cele din urmă, creştinismul iese învingător din lupta cu cultele tradiţionale şi se impune în cadrul societăţii autohtone. Plăteşte un tribut greu şi se vede nevoit să facă multe concesii în plan spiritual, îmbrăcând o formă populară*[39]. *Formulat altfel, el „*nu a apărut pe un teren spiritual virgin, ci s-a grefat peste mituri, credinţe şi rituri străvechi, pe care nu le-a putut distruge şi atunci le-a „salvat”, după cum spune Mircea Eliade: „Absorbind un obicei popular sau o schemă teoretică arhaică, creştinismul le restaura semnificaţia spirituală, le transfigura în cazul când fuseseră desfigurate, le sporea conţinutul”[40]. *Cu toate acestea, afinitatea daco-romanilor şi românilor faţă de noua religie nu poate fi pusă la îndoială. Aşa se explică de ce „*Poporul român afirmă importanţa credinţei sale, numind-o *„lege românească”* sau *„lege strămoşească”, dar şi* „trăirea în ea de la începuturile existenţei sale, care coincide cu timpul apariţiei creştinismului şi răspândirii lui prin apostolii lui Iisus Hristos*”*[41]. Credinţa reprezintă pentru el „fundamentul tuturor legilor de viaţă într-o convieţuire de reciprocă preţuire şi conlucrare, care-i asigură unitatea şi identitatea”[42]. De aceea, pierderea credinţei este sinonimă cu dispariţia românilor ca neam. *Ortodoxia leagă cu fire nevăzute geneza românilor de geneza creştinismului.* Puterea creatoare a lui Hristos a adus „la existenţă” poporul român şi-l menţine „în existenţă” atât timp cât rămâne credincios învăţăturii Sale[43]. *Reţinem în acest*

[33]*Ibidem*, pp. 32-34 şi *passim*.
[34]*Ibidem*, pp, 35, 42-43.
[35] Vezi la Denis Căprăroiu, *Aspecte contradictoriiînopera lui P.P. Panaitescu. Slavonismulînistoria culturală* a *românilor*, pp. 275-287 (în special p. 283), http://muzeulnationaljournal.ro/, accesat online 05.11.2017.
[36]*Ibidem*, pp. 283-284.
[37] Vasile Pârvan, *op. cit. loc. cit.;* Nestor Vornicescu, *Una dintre primele scrieri ale literaturii romane străvechi: Pătimirea martirilor Epictet şi Astion (de la cumpăna secolelor III - IV)*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, *passim*; Liliana Trofin, *Romanitate..*, pp. 118-135 şi *passim;* Alexandru Niculescu, *Originile creştinismului românesc. Greco-latinitatea*, în Dacoromania, serie nouă, V–VI, 2000–2001, Cluj-Napoca, pp. 51-69, http://www. dacoromania.inst-puscariu.ro/articole/2000-2001_3.pdf, accesat online 05.11.2017; vezi *Fontes Historiae Daco-Romanae*, vol. I (1964), II (1970), Editura Republicii Socialiste România, Bucureşti, *passim*; MirceaEliade,*De la Zalmoxis la Genghis-Han: studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, *passim*, https://monoskop.org/Mircea_Eliade, accesat online 05.11.2017.
[38] Liliana Trofin, *O istorie a creştinismului la nordul Dunării de Jos până în secolul al XIII-lea*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2007, *passim*.
[39] Idem, *Creştinismul la români şi sârbi…*, *passim*.
[40] Elena-Rodica Giurgiu, ***S**incretism magico-religios în poezia sărbătorilor de iarnă*, p. 29 (rezumat teză de doctorat), http://doctorate.ulbsibiu.ro/obj/documents/rez-romana-giurgiu.pdf, accesat online 08.11.2017.
[41] *Dumitru Stăniloae, De ce suntem ortodocşi?, https://archive.org/, accesat online 05.11.2017.*
[42]*Ibidem.*
[43]Credinţa este dar divin, voinţă, sentiment şi implică jertfa, care se manifestă în chip tainic în viaţa poporului. Părintele Stăniloae opinează că trăirea după legea lui Hristos „a produs o afectuoasă alipire a lui la Dumnezeu, care i-a devenit întru totul familiar”[43]. Merge mai departe şi spune că „Această familiaritate afectuoasă faţă de

context legătura indisolubilă dintre iubire şi jertfă, reflectată în mod original în creaţia populară[44].

Pentru credincioşi, indiferent de pregătirea lor intelectuală, realul cotidian se îmbină cu miracolul în chip firesc. Există nuanţe asupra cărora insistă mai mult sau mai puţin specialiştii[45]. Pe măsură ce poporul se „familiariza" cu ştiinţa de carte, „creatorii populari au început să cunoască unele din operele culte"[46]. La cumpăna dintre medieval şi modern, literatura populară a devenit un „izvor de inspiraţie" permanent pentru cea cultă, ambele oglindind dezvoltarea socio-economică a societăţii. Desigur, au existat influenţe reciproce când ţelurile lor au coincis[47]. De abia după cel de-al doilea război mondial, vedem că în „cultura socialistă" raporturile s-au inversat în favoarea literaturii culte, fiind un „bun obştesc al întregului popor"[48].

În încheiere, fără să insistăm asupra locului culturii populare în cadrul culturii româneşti, se impune să amintim, măcar în treacăt, locul unde a luat naştere aceasta: *satul*. Asociat în chip simbolic cu „veşnicia", „aşezat înadins în jurul Bisericii şi al cimitirului, „integrat" într-un „destin cosmic" şi perceput ca „cel mai expresiv şi mai bogat document al

---

Dumnezeu, care a pus o pecete de afecţiune şi pe relaţiile fiecărui ins cu semenii săi, o tâlcuieşte poporul nostru prin expresia „Dumnezeu drăguţu". Dumnezeu nu este un Stăpân aspru şi distant, ci un Părinte iubitor şi de aceea drag, ba chiar drăguţ" - *Ibidem.*

[44] În *Legenda Mănăstirii Argeş*, de pildă, „Hristos este numit Manole, forma românească a lui Emanuel, cum e numit Hristos în Sfânta Scriptură, care se traduce în românește *„cu noi este Dumnezeu"*: Emanuel sau Manole nu poate întemeia Biserica decât pe jertfa trupului Său, care în limba greacă este de genul feminin (*sarx*). Dar poporul român a generalizat această idee, cunoscând faptul că oricine îşi dedică viaţa unei mari opere pentru alţii, uită de grija celor apropiaţi" - *Ibidem.* Am văzut deja în alt context că numele *Emanuel* era invocat în inscripţiile creştine daco-romane. Dar viziunea lui Eliade este diferită de cea a părintelui Stăniloae. În opinia istoricului religiilor „Balada Meşterului Manole e reductibilă la un arhetip – „nimic nu poate dura până nu i se conferă un suflet" - Maria – Nicoleta Ciocian, *Mitul jertfei zidirii,* în Romanian Journal of Education, volum 1 number 3-4, pp. 109 – 120 (în special p. 110, nota 2), http://dppd.ubbcluj.ro/rojed/articol_1_34_12.pdf, accesat online 08.11.2017. Tot o expresie a iubirii este *jertfa Brâncovenilor.* Şi în acest caz vedem cum un eveniment real a atras atenţia cronicarilor şi creatorilor populari, care au reuşit să surprindă în lucrările lor dramatismul situaţiei şi „răutatea păgânilor", care au aruncat trupurile martirilor în mare. Natura însăşi reacţionează în faţa nedreptăţii şi a blestemului martirului: „valurile s-au aprins şi au ars trei zile şi trei nopţi":*„Ah! Din ceriu un foc să cadă,/Pe voi pe toţi să vă ardă/S-au făcut acest corban/În vreme de ramadani!*".Vezi *Manuscrisul românesc* nr. 4730, fila 6; *apud* Vasile Vasile, *Martirajul Sfinţilor Brâncoveni reflectat în creaţia populară*, pp. 80-110 (p. 92 şi *passim),* http://www.ucmr.org.ro/Texte/RV-4-2014-7.pdf, accesat online 08.11.2017. O altă creaţie dedicată domnului martir şi însoţitorilor săi este „*Jocul Constantinului*" care se juca la Crăciun, având două variante: una din Maramureş şi cealaltă din Moldova. În cazul variantei din Moldova constatăm că are un caracter religios, deoarece martirii refuză să apostazieze. Cealaltă variantă, pune accent pe trădarea boierilor care-l vând pe domn sultanului – Elena-Rodica Giurgiu, *op. cit.*, p. 27.

[45] Doru Radosav, de pildă, afirmă că în evul mediu „irelevanţa socialului în configurarea unei taxonomii culturale este argumentată şi de specificitatea „culturii intelectuale" care transcede din cadrele ei seculare în monopolul bisericii şi în consecinţă „clivajul cultural nu coincide cu stratificarea socială" şi asistăm astfel la o nivelare extrasocială a culturii. Discuţia se poate relua doar în jurul conceptelor de „cultură eccleziastică" şi „cultura folclorică" care pe lângă diferenţierile virtuale ce le comportă, totuşi în sfera structurilor mentale se întrunesc în „locuri comune": confuzia dintre terestru şi supranatural, persistenţa miracolelor în dogma şi practica ecleziastică". Şi continuă: „Aceste direcţii de cercetare, sau premise teoretice de cercetare a culturii populare propuse de o istoriografie a zilelor noastre le putem sesiza ca premeditări în istoriografia românească interbelică. Nu trebuie uitat însă faptul că cercetarea culturii populare a fost un domeniu cucerit încă din secolul trecut prin preocupările exemplare ale lui Timotei Cipariu, B. P. Haşdeu, M. Gaster, M. Eminescu, Ov. Densuşianu, I. Bogdan, N. Iorga, Al. Lambrior, T. Pamfilie, S. FI. Marian etc.". În acest cadru al analizei, reţinem că între „literatura cultă şi cea populară interferenţele au fost permanente". Pentru detalii vezi Doru Radosav, *O perspectivă asupra cercetării culturii populare în perioada interbelică*, pp. 272-283 (pp. 272-273, 283 şi *passim*), http://dspace.bcucluj.ro/handle/123456789/25542, accesat online 08.11.2017; *Istoria literaturii române,* ed. cit.,p. 12.

[46] *Istoria literaturii române,* ed. cit.,p. 12.

[47] *Ibidem.*

[48] *Ibidem.*

istoriei neamului"[49], satul românesc este locul unde creatorii populari „îl văd" pe Dumnezeu în „tainele naturii" şi „îl simt" în inimile lor. „Legătura atât de puternică cu Dumnezeu face din opera țăranului român o realizare în sensul lucrărilor divine"[50]. Modul cum își exprimă el sufletul are urmări în viața individuală și colectivă[51]. Talentul natural cu care el intră în istorie e dar de la Dumnezeu, fiind rânduit să fie folosit în vederea realizării scopului pentru care i s-a dat: să fie util altora[52]. În lumina acestor adevăruri trebuiesc judecate sau apreciate și faptele acestuia. Fără Dumnezeu voința și puterea lui de creație slăbesc. Talantul îngropat aduce sfârșitul, iar înmulțirea lui nemurirea[53].

BIBLIOGRAPHY

A Dictionary of Christian Antiquities: Comprising the History, Institutions and Antiquities of the Christian Church, from the Time of the Apostles to the Age of Charlemagne, vol. 1, eds. Sir William Smith, Samuel Cheetham, Murray, 1875.

Actele martirice, în PSB, 11, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1982.

Bârzu, Ligia, Brezeanu, Stelian, *Originea şi continuitatea românilor. Arheologie şi tradiţie arheologică*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1991.

Bernea, Enest, *Civilizația română sătească*, ediție îngrijită de Rodica Pandele, Editura Vremea, București, https://archive.org/, accesat online 09.11.2017.

Biblia sau Sfânta Scriptură, publicată de Editura IBMBOR, Bucureşti, 1988.

Blaga, Lucian, *Elogiul satului românesc* - https://ro.scribd.com/, accesat online 10.11.2017.

Blaga, Lucian, *Trilogia culturii,* Editura Humanitas, București, 2011.

Brown, Peter, *Întemeierea creştinismului occidental. Triumf şi diversitate. 200-1000 d. Cr.*, traducere de Hans Newmann, Polirom, Iaşi, 2002.

Bugariu, Valentin, *Istorie și semn religios,* Editura Sitech, Craiova, 2014, https://www.academia. edu/, accesat online 09.11.2017.

Căprăroiu, Denis, *Aspecte contradictoriiînopera lui P.P. Panaitescu. Slavonismulînistoria culturalăaromânilor*, pp. 275-287, http://muzeulnationaljournal.ro/, accesat online 05.11.2017.

Ciocian, Maria – Nicoleta, *Mitul jertfei zidirii,* în Romanian Journal of Education, volum 1 number 3-4, pp. 109 – 120, http://dppd.ubbcluj.ro/rojed/articol_1_34_12.pdf, accesat online 08.11.2017.

Dawson, Christopher, *The Formation of Christendom,* Ignatius Press, 2008.

Eliade, Mircea,*De la Zalmoxis la Genghis-Han: studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1995, https://monoskop.org/Mircea_Eliade, accesat online 05.11.2017.

Eusebius, Christianity, and Judaism, eds. Harold W. Attridge, Gōhei Hata, Wayne State University Press, 1992.

Fontes Historiae Daco-Romanae, vol. I (1964), II (1970), Editura Republicii Socialiste România, București.

Giurgiu, Elena-Rodica, *Sincretism magico-religios în poezia sărbătorilor de iarnă*, (rezumat teză de doctorat), http://doctorate.ulbsibiu.ro/obj/documents/rez-romana-giurgiu.pdf, accesat online 08.11.2017.

[49] Vezi discursul de recepție la Academia Română rostit *Lucian Blaga* pe 5 iunie 1937 intitulat *Elogiul satului românesc,*https://ro.scribd.com/, accesat online 10.11.2017; Enest Bernea, *Civilizația română sătească*, ediție îngrijită de Rodica Pandele, Editura Vremea, București, p. 12, https://archive. org/, accesat online 09.11.2017.

[50] Enest Bernea, *op. cit*., p. 14.

[51] *Ibidem*, p. 59.

[52] Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 206.

[53] *Matei*, 25, 14-30 (vezi *Biblia sau Sfânta Scriptură,* publicată de Editura IBMBOR, Bucureşti, 1988).

Gudea, Nicolae, Ghiurco, Ioan, *Din istoria creştinismului la români. Mărturii arheologice*, Editura Episcopiei Ortodoxe *Române*a Oradiei, Oradea, 1998.
Hirghiduş, Ion, *Identitate şi alteritate în spaţiul cultural românesc*, în Analele Universităţii „Constantin Brâncuşi" din Târgu Jiu, Seria Litere şi Ştiinţe Sociale, nr. 3/2010, pp. 147-158, http://www.utgjiu.ro/revista/lit/pdf/2010-03/9_ION_HIRGHIDUS.pdf, accesat online 04.11.2017.
Ielciu, Ioan Mircea, *Personalităţi teologice străromâne implicateîndisputele teologicedin secolele IV şi VI*: *episcopii Bretanion şi Valentiniande Tomis*, în Revista Teologica, nr.3/2007, pp. 146-161, http://revistateologica.ro/vechi/pdf/ielciu.pdf, accesat online 09.11.2017.
Istoria literaturii române, coord. acad. G. Călinescu, vol. I., Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1964, www.dacoromanica.ro, accesat online 09.11.2017.
Istoria românilor, III, IV, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.
Jensen, Robin M., *Baptismal Imagery in Early Christianity: Ritual, Visual, and Theological Dimensions*, Baker Books, 2012.
Mitrea, Ion, *Comunităţi săteşti la est de Carpaţi în epoca migraţiilor. Aşezarea de la Davideni din secolele VII-VIII*, Muzeul de Istorie Piatra Neamţ, 2001.
Niculescu, Alexandru, *Originile creştinismului românesc. Greco-latinitatea,* în Dacoromania, serie nouă, V–VI, 2000–2001, Cluj-Napoca, pp. 51-69, http://www.dacoromania.inst-puscariu. ro/articole/2000-2001_3.pdf, accesat online 05.11.2017.
Olteanu, Ştefan, *Societatea carpato-danubiano-pontică în secolele IV-XI: structuri demo-economice şi social-politice,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1997.
Panait, Panait, I., Flaut, Daniel, *Arheologie medievală română*, Ovidius University Press, Constanţa, 2004.
Panaitescu, P.P., *Contribuţii la istoria culturii româneşti,* ediţie îngrijită de Silvia Panaitescu, *Prefaţă*, note şi bibliografie de Dan Zamfirescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, www.dacoromanica.ro, accesat online 04.11.2017.
Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, ediţia a II-a, Editura IBMBOR, Bucureşti, 1991.
Pârvan, Vasile, *Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman*, Atelierele grafice SOCEC & Co., Societate anonimă, Bucureşti, 1911.
Pelin, Valentina, *Contribuţiile cărturarilor români la traducerile şcolii paisiene,* în *volumul Românii în reînnoirea isihastă. Studii închinate Cuviosului Paisie de la Neamţ la bicentenarul săvârşirii sale 15 noiembrie 1994*, publicate cu binecuvântarea I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, sub îngrijirea lui Virgil Cândea, Editura Trinitas, Iaşi, 1997, pp. 83-120.
Popescu, Emilian, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV-XIII descoperite în România,* Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1976.
Protase, Dumitru, *Autohtonii în Dacia. II. Dacia postromană până la slavi*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2000.
Protopopescu, Vlad, *Călugări sciţi sau călugări bessi?,* pp. 199-202, http://revistapeuce.icemtl.ro/ 2014/05/30/peuce-sv-vi-1977-istorie/, accesat online 09.11.2017.
Radosav, Doru, *O perspectivă asupra cercetării culturii populare în perioada interbelică*, pp. 272-283, http://dspace.bcucluj.ro/handle/123456789/25542, accesat online 08.11.2017.
Rânduiala vieţii de obşte la Sfântul Ioan Casian, Editura Anastasia, Bucureşti, 2001.
Russu, I.I., Etnogenezaromânilor, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
Sibiel, Vasile Gh., *Călugării sciţi*, în Revista teologică, Anul XXVI, mai-iunie 1936, pp. 182-205.
Sîrbu, Valeriu, *O reprezentare antropomorfă pe o cană dacică descoperită într-un mormânt de înhumaţie (sarmatic?) de la Însurăţei, judeţul Brăila*, în Istros, IX, 1999, p. 363-366.

Snyder, Graydon F., *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Mercer University Press, 2003.

Spinei, Victor, *Realităţi etnice şi politice în Moldova Meridională în secolele X-XIII. Români şi turanici*, Editura Junimea, Iaşi, 1985.

Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism,* Mănăstirea Putna, f.a.

Stăniloae, Dumitru, *De ce suntem ortodocși?,* https://archive.org/, accesat online 05.11.2017.

Teodor, Dan Gh., *Creştinismul la est de Carpaţi. De la origini şi până în secolul al XIV-lea*, Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei , Iaşi, 1991.

Trofin, Liliana, *Creștinismul la români și sârbi. Între exclusivism și sincretism,* Editura Prouniversitaria, București, 2016.

Trofin, Liliana, *O istorie a creștinismului la nordul Dunării de Jos până în secolul al XIII-lea*, Editura Universității din București, București, 2007.

Trofin, Liliana, *Romanitate și creștinism la Dunărea de Jos în secolele IV-VIII*, Editura Universității din București, București, 2005.

Țighiliu, Iolanda, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova. Secolele XV-XVII*, Editura Paideia, București, 1997.

Vasile, Vasile, *Martirajul Sfinților Brâncoveni reflectat în creația populară*, pp. 80-110, http://ww w.ucmr.org.ro/Texte/RV-4-2014-7.pdf, accesat online 08.11.2017.

Vornicescu, Nestor, *Una dintre primele scrieri ale literaturii române străvechi: Pătimirea martirilor Epictet și Astion (de la cumpăna secolelor III - IV)*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990.

THE CONCEPT OF NATIONAL COHESION OF THE TRANSILVANIAN ROMANIANS

Cristian-Ionel Măduţa
Assoc. Prof., PhD, "Vasile Goldiş" Western University of Arad

Abstract:The 18th century was e decisive period, „an epoch of metamorphosis of mentalities"[1], a mile stone in the history of the Romanians, when political emancipation came into being and pragmatic actions were performed for the nation. The Romanians were entitled to strive for the European spiritual conquests, for political emancipation, which would place them once again in the family of the European nations.
In Transilvania, a historic space of convergence, the enforcement of the principle that the state is only made up of the three priviledged „nations" and four „recognised" religions has alterated the cursive development of history, from a political, social and economic point of view. The domination and the exclusivism of the „three nations'"oligarchy generated a reaction from the Romanian intelectuals.

Keywords: nation, political emancipation, Illuminism, national identity, cohabitation

1.1.Premergători. Iluminismul transilvan

Se poate susţine cu argumente tari că în Transilvania, s-a desfăşurat o adevărată campanie de descoperire a istoriei neamului, o campanie ce a creat o adevărată şcoală de istorie şi cultură românească: Şcoala Ardeleană. În condiţiile epocii, aceasta a îndeplinit un rol progresist prin conţinutul şi natura problemelor abordate, respectiv critica instituţiilor şi claselor privilegiate, lupta împotriva privilegiilor şi a inegalităţii politice, eforturile de a crea o cultură naţională proprie prin răspândirea ştiinţei de carte, originea unei literaturi beletristice, istorice şi filosofice în limba română. Alexandru Surdu consideră în spiritul lui Cantemir „aceleaşi preocupări de întemeietori culturali le-au avut şi reprezentanţii Şcolii Ardelene, pe care i-au interesat în egală măsură logica şi istoria. Remarcabil este manualul de logică al lui Samuil Micu, Loghica, adică partea cea cuvântătoare a filosofiei, făcut «pre limba românească» după Baumeister"[2]

Şcoala Ardeleană s-a închegat prin concepţii variate în ceea ce priveşte orientarea politică şi filosofică, existând trei momente principale în evoluţia sa[3]:

I. Perioada de pregătire a mişcării – prin acţiunile politice întreprinse de Inocenţiu Micu-Klein în Dieta transilvană şi la sinodul de la Blaj din 1744;

II. Perioada „iosefinistă" – reformism politic (perioada de dinainte şi în timpul actului de la 1791), exprimată prin Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae, precum şi prin latinism extremist din punct de vedere istoric şi filologic;

III. Perioada interesului pentru popor (perioada de după Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae şi intensificarea politicii „restituirilor"), ce a culminat cu elaborarea „Ţiganiadei".

---

[1] Remus Câmpeanu – *Intelectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea,* Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1999, p. 5.
[2] Alexandru Surdu - *Cercetări logico-filosofice,* Editura Tehnică, Bucureşti, 2008, p.493.
[3]*Istoria Românilor.* Vol. VI. Românii între Europa clasică şi Europa luminilor (1711-1821), coordonatori: Paul Cernovodeanu, Nicolae Edroiu (1711-1821), Editura Enciclopedică, 2002, Bucureşti, p. 533.

Ca orientare, Şcoala Ardeleană şi-a desfăşurat activitatea pe două direcţii: una moderată, fiind reprezentată de Samuil Micu, Ioan Piuariu-Molnar, Petru Maior şi, într-o oarecare măsură, Gheorghe Şincai; o direcţie radicală prin Ion Budai-Deleanu şi, în parte, de Paul Iorgovici.

Inochentie Micu-Klein, episcopul unit al românilor din Principatul Transilvaniei, a declanşat în anul 1729 lupta de emancipare politico-naţională a românilor ardeleni[4]. Regăsim aici o reacţie a intelectualităţii române faţă de politica reformistă inaugurată de Maria Tereza. Inochentie Micu-Klein şi continuatorii săi au încercat să fundamenteze din punct de vedere teoretic recunoaşterea egalităţii în drepturi a noii clase intelectuale în formare, cu clasele dominante şi obţinerea unei uşurări în situaţia iobagilor, prin invocarea de argumente din dreptul istoric feudal şi dreptul natural.

Inochentie Micu-Klein aduce argumente cu referire la originea romană, la vechimea şi la continuitatea romanilor în Dacia, alături de principiul dreptului natural „cel ce poartă sarcina să-i simtă şi folosul" („qui sentit onus, sentiat et commodum")[5]. Prin argumentele aduse pentru a patra „naţiune", Inochentie Micu-Klein echivalează vechimea şi continuitatea românilor în Dacia cu privilegiile „primului ocupant" pe care se sprijină dreptul istoric, iar „originea romană" cu „nobleţea de sânge" a cuceritorilor.

Din momentul în care s-ar fi recunoscut „nobleţea" pe bază de „latinitate", argumentul putea fi invocat pentru întreg poporul român, la fel cum au procedat şi continuatorii episcopului Inochentie Micu-Klein. Acesta este modul în care episcopul Inochentie Micu-Klein a pregătit terenul pentru viitoarea dezvoltare a iluminismului ardelean, ca şi accentul pe care îl vor pune ceilalţi reprezentanţi ai Şcolii Ardelene pe „argumentele istorice" în lupta lor pentru drepturi politice.

Ideile principale ale Iluminismului – emanciparea politică prin cultură şi educaţie, teoria contractului social, drepturile naturale, libertatea omului etc. – au fost dezvoltate de Şcoala Ardeleană într-o veritabilă doctrină.

1.2. Contribuţiile lui Samuil Micu, Gheorghe Şincai şi Petru Maior

Spre finalul secolului al XVIII-lea, doi dintre reprezentanţii de seamă ai Şcolii Ardelene, Samuil Micu (1745-1806) şi Gheorghe Şincai (1754-1816) şi-au început activitatea prin publicarea unei lucrări de gramatică, tipărită la Viena, cu titlul: Elementa linguae daco-romanae sive valachicae composita ab Samuele Klain de Szad locupletata vero et in hunc ordinem redacta a Georgio Gabriele Sinkai, Vindobonae, 1780. Ei se preocupă de introducerea scrierii etimologice cu litere latine, cu dorinţa de a dovedi „şi prin ajutorul scrierii limbii române cu litere latine, originea «nobilă» a poporului român, ajungându-se astfel, ca aceste litere să fie considerate ca literele «strămoşeşti», literele «străbune», ce reintrau pur şi simplu, deşi târziu, şi pe această cale, neoficială, în patrimoniul poporului român".[6]

Alături de Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae, Elementa constituie documentul cel mai caracteristic pentru definirea iluminismului transilvan. Astfel, în Introducere se formulează „crezul Şcolii Ardelene"[7]. Este prezentă aici o întreagă concepţie cu privire la originea poporului şi a limbii române. Se urmărea o reformă, respectiv convingerea monarhiei habsburgice de justeţea recunoaşterii românilor drept a patra

[4] *Ibidem.*
[5] David Prodan - *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 147.
[6] Emil Vîrtosu – *Paleografie româno-chirilică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, pp. 204-205.
[7] Prefaţă, de Mircea Zdrenghea la Samuil Micu, Gheorghe Şincai - *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. VIII.

„naţiune". Fără îndoială, în spiritul filosofiei wolffiene[8], a demonstra „raţiunea suficientă" a unei reforme însemna implicit şi îndeplinirea condiţiilor pentru realizarea ei. Cei doi intelectuali români doreau să facă din Blaj, centrul mişcării culturale şi naţionale a românilor ardeleni, idee ce nu s-a materializat din cauza unei conjuncturi nefavorabile.

După eşecul Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae, reprezentanţii Şcolii Ardelene şi-au canalizat eforturile spre crearea unei literaturi istorico-filosofice pe înţelesul românilor. Samuil Micu a tradus şi adaptat idei din filosofia lui Wolff şi Fr. Chr. Baumeister. Aşa au rezultat: Elementa philosophiae recentioris usibus iuventutis scholasticae (1771), „de largă circulaţie în învăţământul vremii, asociate celor două lucrări imprimate, Loghica (1799) şi Legile firii, Itica şi politica (1800). În mod deosebit, Învăţătura metafisicii, Etica şi Învăţătura politicească au fost de natură să proiecteze noi lumini asupra contribuţiei lui Samuil Micu la filosofia românească"[9]. Samuil Micu şi-a însuşit astfel principiile unei filosofii raţionaliste pe plan ideologic, iar prelucrarea personală şi adaptarea a fost realizată prin definiţii simplificate, prin numeroase evidenţieri şi concluzii personale în ceea ce priveşte sensurile şi utilitatea învăţăturilor filosofice.

„Samuil Micu era adânc convins de nevoia de a avea lucrări de filosofie şi a preda filosofia în limba română, el căutând echivalente pentru termenii filosofici (pricină=cauză; mutare=schimbare; simţitură=senzaţie; supunere întăritoare=judecată afirmativă)"[10]. Traducerea de către Samuil Micu a unor opere filosofice se remarcă şi prin încercarea de a face textul original cât mai inteligibil cititorilor români, contribuind astfel la crearea unui vocabular filosofic românesc. Utilizarea cuvintelor potrivite este reglementată prin intermediul unei serii de reguli, evidenţiate de Gheorghe Vlăduţescu[11], şi anume:

1. „Nimica să nu se zică cu cuvinte întunecate, ci mai înainte de toate filosoful să aibe grijă, ca cât se poate, mai luminat şi mai chiar să vorbească şi să scrie, că nu se cade ca filosoful să zică vreun cuvânt de nu-l va tâlcui şi hotărî mai înainte";

2. „Oricărui cuvânt şi graiu înţelegere statornică trebuie a-i da, care totdeauna să rămâie";

3. „Tuată podaba, care cu sila oarecum iaste vârâtă în vorbă nu fireaşte, după cum e firea vorbei şi care întunecă vorba, din vorba filosoficească trebuie a o scoate".

Influenţa iluminismul practic wolffian a determinat „o rostire filosofică care a înrâurit discursul său istoric. Teoria despre adevăr, preluată din modelul său, a orientat explicaţia istorică spre o viziune cauzală [...] În alţi termeni, gândirea este adevărată atunci când este întocmai lucrurilor, fapt ce sugerează necesitatea combaterii îndepărtării de la realitate, rătăcirile, prejudecăţile care populau istoriografia timpului. Prin urmare reconstituirea istorică a faptelor şi interpretarea dată de istorie se întemeiau pe idei de valoare metodologică. Ideile, în cazul lui Micu, interpretările, aprecierile faptelor trebuie făcute cu „amănuntul" şi „cu luare aminte", ignorând autoritatea. Astfel, în cultura română şi, în ultimă analiză, în istoriografie, a pătruns, prin scrierile lui Micu, îndoiala carteziană"[12].

---

[8] „Samuil Micu a beneficiat în fundamentarea concepţiei sale de modelul oferit de Chr. Wolff, care se preocupase la germani de întrebuinţarea cuvintelor naţionale în exprimarea filosofică". Ioan Oprea - *Terminologia filozofică românească modernă*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996, p. 69 .

[9] Apărute postum, în 1966, sub îngrijirea lui Pompiliu Teodor şi Dumitru Ghişe. Pompiliu Teodor – *Sub semnul luminilor. Samuil Micu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 249.

[10] Nicolae Bagdasar – *Istoria filosofiei româneşti*, Editura Profile, Bucureşti, 2003, p. 31.

[11] Gheorghe Vlăduţescu – *Neconvenţional despre filosofia românească,* Editura Paideia, Bucureşti, 2002, pp. 11-16.

[12] Pompiliu Teodor – *Sub semnul luminilor. Samuil Micu*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000, p. 254.

Tot în această perioadă, Micu elaborează Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor[13] şi începe publicarea ei în Calendarul de la Buda (1806), iar Gheorghe Şincai scrie lucrări de popularizare a ştiinţei: Învăţătura firească spre surparea superstiţiei norodului, precum şi Istoria naturei sau a firei, iar la Buda, în 1812, Petru Maior îşi publica lucrarea sa capitală Istoria pentru începutul românilor în Dachia. În această perioadă de început de secol XIX, latinismul a dobândit, pentru majoritatea reprezentanţilor Şcolii Ardelene, o altă funcţie, aceea de a trezi conştiinţa naţională a propriului popor, prin afirmarea idealurilor „romane" ce constituiau îndemnuri puternice în lupta pentru câştigarea de drepturi şi libertăţi naţionale.

Gheorghe Şincai, impunându-se în primul rând ca istoric, a fost caracterizat de David Prodan drept „un element deosebit"[14], iar Ioan Chindriş afirmă că „este întruchiparea celui mai autentic dintre iluminiştii pe care i-a dat cultura noastră"[15]Opera principală a lui Şincai este Cronica românilor şi a altor neamuri învecinate, care cuprinde evenimentele de la anul 96 până la anul 1739; ea se constituie şi azi într-un izvor bogat pentru cercetarea istorică.

Totodată, dintre reprezentanţii Şcolii Ardelene, Gheorghe Şincai a fost cel care a popularizat cunoştinţele ştiinţifice combătând superstiţiile de pe poziţiile fizicii galileo-newtoniene. Pentru Şincai, toate lucrurile şi fenomenele au „pricini trupeşti" (corporale, materiale), care pot fi cunoscute şi, cunoscându-le, oamenii pot înlătura efectul lor negativ. Prin scrierile sale, Şincai a contribuit la întemeierea literaturii ştiinţifice şi la crearea terminologiei ştiinţifice pentru o serie de discipline. El a promovat introducerea unor manuale în limba română la un nivel corespunzător epocii, fiind el însuşi autor al manualului Îndreptare către aritmetică.

Petru Maior este iluminist prin formaţie şi a activat ca profesor de logică, metafizică şi drept natural la Blaj. Din punct de vedere istoric, a abordat în special problema „latinităţii" şi „continuităţii" românilor în Dacia, iar ca lingvist a militat pentru latinismul etimologic extremist.

Deşi toţi trei erau preocupaţi de istorie, totuşi Samuil Micu se detaşează prin „spiritul mai pronunţat filosofic, iluminist-raţionalist, în descrierea şi explicarea faptelor istorice". De asemenea, el „poate fi privit ca un precursor al ştiinţei politice (politologiei) româneşti. În Prolegomena la Învăţătura politicească el a considerat politica, în sens wolffian, ca o parte a filosofiei «lucrătoare»/practice"[16]. Relativ la istorie şi evenimentele din viaţa politică, el a depăşit în general empirismul, căutând explicaţia raţională a cauzelor.

1.3. Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae - program politic

Un moment memorabil al luptei românilor intelectuali din Transilvania este Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae.Memoriul a fost redactat de Iosif Mehesi, cu colaborarea lui Samuil Micu, Gheorghe Şincai, Petru Maior, Ioan Piuariu Molnar, Budai Deleanu, istorici şi jurişti, ecleziaşti şi laici, uniţi şi ortodocşi.[17] Semnat în numele naţiunii de categoriile sale libere (Clerus, Nobilitas, Civicusque Status Universae Nationis in Transilvaniae Valchicae), se cerea împăratului Leopold reintegrarea „naţiunii" române în cadrul corpurilor politice.

Conform istoricului David Prodan, Supplex Libellus Valachorum Transsilvaniae constituie „un moment într-o organică şi istorică luptă politică, un act fundamental, intrat ca

[13] Samuil Micu - *Istoria românilor*, ediţie princeps după manuscrisul original, cu note şi comentarii istorice de Ioan Chindriş, vol. I-II, Editura Viitorul Românesc, Bucureşti, 1995, 522+496 p.
[14] Cuvânt comemorativ ţinut la Academia Română: „150 de ani de la moartea lui". David Prodan – *Din istoria Transilvaniei*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1991, p. 315.
[15] Ioan Chindriş – *Un Şincai pentru sufletul nostru (Recapitulare sentimentală)* în *Naţiune şi europenitate. Studii istorice. In honorem magistri Camilli Mureşanu,* coordonatori: Nicolae Edroiu, Susana Andea, Şerban Turcuş, Editura Academiei Române, 2007, Bucureşti, p. 202.
[16]*Istoria filosofiei româneşti*, Vol.I, Ediţia a II-a, Editura Academiei, Bucureşti, 1985, p. 255.
[17] Ştefan Ştefănescu – *Istoria românilor în secolul al XVIII-lea. Între tradiţie şi modernitate*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 115.

atare în conştiinţa istorică”[18], fiind întemeiat pe drepturile istorice şi naturale ale românilor. Cele cinci puncte esenţiale ale memoriului se constituie într-un adevărat program politic al naţiunii române, şi anume :

1. Revocarea şi desfiinţarea în chip public, ca nedemne şi nedrepte a numirilor odioase şi pline de ocară, la adresa românilor, ca acelea de toleraţi, admişi, nesocotiţi între Stări, iar naţiunea română, renăscută, să fie repusă în toate drepturile civile şi religioase;

2. Respectarea drepturilor naţiunii române ca naţiune regnicolară, la egalitate cu ale naţiunii ungare, aşa cum prevede un decret al sfântului rege Ştefan, în care şi ungurii şi românii au aceleaşi imunităţi, fapt consemnat în scrisoarea conventului din Cluj-Mănăştur din anul 1437;

3. Clerul, atât cel care s-a unit cât şi cel care nu s-a unit, nobilimea şi plebea, atât cea orăşenească cât şi cea rurală, să fie socotite, şi în cazul românilor, ca părtaşe la aceleaşi beneficii de care se bucură acestea în cazul celorlalte naţiuni care alcătuiesc sistemul uniunii constituţionale a ţării;

4. Reprezentarea proporţională în dietă, comitate, scaune, districte şi oraşe a naţiunii române, respectarea procedurilor la numirile noi şi înaintării în slujbe, fie la oficiile aulice, fie la cele provinciale;

5. Unităţile administrative cu majoritate românească să aibă şi numire românească, celelalte să poarte nume mixte, ori să-şi păstreze numele după râuri şi cetăţi. Să se declare că toţi locuitorii Principatului fără deosebire de naţiune sau religie trebuie să se bucure, după starea şi condiţia fiecăruia, de aceleaşi libertăţi şi beneficii şi să poarte pe măsura puterii lor aceleaşi sarcini[19].

Cererile erau alcătuite pe baza argumentelor istorice, demografice, fiscale, afirmându-se în primul rând originea romană a poporului, latinitatea limbii şi continuitatea „în acea parte a Daciei care astăzi poartă numele de Transilvania”[20]. Pentru susţinerea ideii continuităţii românilor se aduce ca mărturie cronica notarului anonim al regelui Bela, relatându-se episodul Tuhutum, lupta acestuia cu Gelu şi „pactum convectum”, înţelegerea între cele două popoare pentru convieţuire paşnică, iar românii, creştinaţi încă din secolul al IV-lea, au avut o înrâurire şi asupra maghiarilor creştinaţi şi ei iniţial „după ritul bisericii răsăritene”.

Supplex-ul cerea o „reintegratio”, prin cereri noi, revendicări, formulare şi argumentare raţionalistă, ce aveau ca scop modificarea sistemului constituţional. Sunt introduse idei generate de climatul iluminist, dar şi conceptele revoluţiei democratice, de egalitate, de drepturi ale omului şi cetăţeanului. De asemenea, oglindeşte progresul conştiinţei naţionale şi afirmarea politică a intelectualităţii româneşti.

1.4. Ideea identităţii naţionale. Aspecte filosofice

În general se admite că identitatea naţională rezultă printr-un proces complex de „cristalizări ale unei mentalităţi sudate istoric şi interiorizări logice ale unor atitudini axiologice”[21]. Or, de aici rezultă că identitatea naţională este funcţia unei paradigme.

Din perspectivă filosofică surprindem metamorfoza identităţii în planul raţiunii practice. Aici jocul identităţii şi diferenţei nu mai este perceput firesc ca în contextul ideal al dialecticii hegeliene, ci ca o formă de înstrăinare, percepută şi raţional şi sufleteşte. Coborând în istorie descoperim interese, motivaţii, sentimente, pasiuni etc.– o lume a contradicţiilor în care constitutivă este libertatea de gândire şi de acţiune politică. Relativ la acest referenţial putem să-i înţelegem pe reprezentanţii Şcolii Ardelene, care au afirmat „o arzătoare mândrie

[18] David Prodan - *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p. 9.
[19] *Istoria României. Transilvania,* vol. I., coordonator: dr. Anton Drăgoescu, Editura „George Barițiu”, Cluj-Napoca, 1997, p. 708.
[20] David Prodan – *op. cit.*, p. 558.
[21] Grigore Georgiu - *Naţiune, cultură, identitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1997, p. 249.

de neam, pe care au apărat-o apelând, când era nevoie, la o polemică mai dezvoltată, mai sistematică, decât fuseseră izbucnirile indignate ale cronicarilor."[22] Din punct de vedere filosofic, transilvănenii se găseau la întretăierea a două tărâmuri spirituale: „luminist-deist, non-istorist, deci raţionalist, şi cosmopolit şi cel care iradia din jurul Blajului şi al Oradiei – clerical-dogmatic, istoric şi naţional"[23].

Şcoala Ardeleană şi generaţia paşoptistă au promovat ideea de naţiune drept „comunitate mentală de origine colectivă reflectând sentimentul dominant al ţării"[24], ceea ce a impus identitatea naţională drept caracteristica principală a legitimităţii statului modern. Secolul luminilor europene a creat „modelul personajului voluntar, expresiv şi liber în gândire şi acţiune"[25], iar Şcoala Ardeleană şi-a însuşit modelul cultural occidental, a încercat să recupereze decalajele culturale atinse de „popoarele luminate" ale Europei, ceea ce a însemnat o reconfigurare a propriului standard identitar românesc. Şcoala Ardeleană a păstrat filonul autohton din gândirea românească, ideea naţională devine temei şi scop.

Filosofia Şcolii Ardelene a reprezentat un instrument de modernizare a culturii româneşti şi a contribuit esenţial la formarea conştiinţei identităţii de sine a poporului român. Termenul de „naţional" este identificat cu valoarea-scop care subordonează toate celelalte valori culturale, intelectuale şi emoţionale, percepute ca valori-mijloc, inclusiv valorile legate de credinţă. Afirmarea naţiunii române coincide, în optica Şcolii ardelene, cu afirmarea europenităţii, prin elementul comun, respectiv originea latină, ce determină vechimea poporului, continuitatea în acelaşi teritoriu, limba, creştinismul evanghelic.

Din punct de vedere teoretic şi pe baza elementelor istorice şi politice, reprezentanţii Şcolii Ardelene au abordat mai multe modele:

a) modelul iluminist francez, în conformitate cu care există o raţiune universală, o lege ideală, o natură umană unică, norme şi valori ideale spre care tind popoarele în dorinţa lor de îndepărtare de prejudecăţi şi superstiţii;

b) modelul herderian după care există numai identităţi colective organice ca expresii ale sufletelor popoarelor, ca formă de manifestare ale sufletului naţional specific fiecărui popor.

Cultul pentru trecut şi istorie a luat forma lucrărilor Istoria pentru începutul românilor în Dachia, a lui Petru Maior şi Istoria pentru începutul românilor în Dacia Superioară, semnată de Alexandru Papiu Ilarian. Este afirmată convingerea că românii trebuie să îşi descopere propria lor fiinţa originară, ca să-şi poată înţelege condiţia şi să lupte pentru a-şi păstra identitatea. Iluminaţi asupra destinului lor, românii vor înainta firesc pe drumul deschis de către înaintaşi, întrucât „cunoaşterea istoriei devine un leac universal pentru că relevă condiţia noastră adevărată. Prezentul ne-o ascunde şi ne-o denaturează. Răul provine din necunoaşterea istoriei".[26]

Membrii elitei române transilvane erau pe deplin încredinţaţi că raţiunea şi cunoaşterea sunt mijloacele progresului uman, adoptând şi o atitudine critică faţă de instituţiile şi convingerile existente, mai ales cele de care depindeau progresului românilor. Această acţiune a fost demarată din perspectiva generală a filosofiei, „pe care o venerau ca fiind atât fundamentul cunoaşterii, cât şi mijlocul practic de cercetare a naturii şi omului şi de interpretare a rolului său ca fiinţă socială"[27].

---

[22] Emilia Guliciuc – *Istoria filosofiei româneşti,* Editura Universităţii „Ştefan cel Mare", Suceava, 2004, p. 32.
[23] *Ibidem,* p. 33.
[24] Guy Hermet - *Istoria naţiunilor şi naţionalismului în Europa,* Editura Institutul European, Iaşi, 2005, p. 109.
[25] Ioan Chindriş – *Un Şincai pentru sufletul nostru (Recapitulare sentimentală)* în *Naţiune şi europenitate. Studii istorice. In honorem magistri Camilli Mureşanu,* coordonatori: Nicolae Edroiu, Susana Andea, Şerban Turcuş, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, p. 202
[26] Sorin Mitu – *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 261.
[27] Keith Hitchins – *Mit şi realitate în istoriografia românească,* Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997, p. 39.

Se poate susţine că Şcoala Ardeleană construieşte o formulă identitară modernă. Este promovată ideea unei coeziuni sociale şi naţionale, ideea naţională fiind intim corelată cu aceea a europenităţii românilor.

BIBLIOGRAPHY

Bagdasar, Nicolae, *Istoria filosofiei româneşti*, Editura Profile, Bucureşti, 2003

Câmpeanu, Remus, *Intelectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 1999

Cernovodeanu, Paul, Edroiu, Nicolae, *Istoria Românilor*. Vol. VI. Românii între Europa clasică şi Europa luminilor (1711-1821), Editura Enciclopedică, 2002, Bucureşti

Chindriş , Ioan , *Un Şincai pentru sufletul nostru (Recapitulare sentimentală)* în *Naţiune şi europenitate. Studii istorice. In honorem magistri Camilli Mureşanu,* coordonatori: Nicolae Edroiu, Susana Andea, Şerban Turcuş, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007

Drăgoescu, Anton , *Istoria României. Transilvania,* vol. I., Editura „George Barițiu", Cluj-Napoca, 1997

Georgiu, Grigore, *Naţiune, cultură, identitate*, Editura Diogene, Bucureşti, 1997

Guliciuc, Emilia, *Istoria filosofiei româneşti,* Editura Universităţii „Ştefan cel Mare", Suceava, 2004

Hermet, Guy, *Istoria naţiunilor şi naţionalismului în Europa,* Editura Institutul European, Iaşi, 2005

Hitchins, Keith, *Mit şi realitate în istoriografia românească,* Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997

Micu, Samuil , Şincai, Gheorghe, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980

Micu, Samuil, *Istoria românilor*, ediţie princeps după manuscrisul original, cu note şi comentarii istorice de Ioan Chindriş, vol. I-II, Editura Viitorul Românesc, Bucureşti, 1995

Mitu, Sorin, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1999

Oprea, Ioan, *Terminologia filozofică românească modernă*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996

Prodan, David, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984

Prodan, David, *Din istoria Transilvaniei*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1991

Surdu , Alexandru, *Cercetări logico-filosofice,* Editura Tehnică, Bucureşti, 2008

Ştefănescu, Ştefan, I*storia românilor în secolul al XVIII-lea. Între tradiţie şi modernitate*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 1999

Teodor, Pompiliu, *Sub semnul luminilor. Samuil Micu,* Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2000

Vîrtosu, Emil, *Paleografie româno-chirilică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968

Vlăduţescu, Gheorghe, *Neconvenţional despre filosofia românească,* Editura Paideia, Bucureşti, 2002

*** *Istoria filosofiei româneşti*, Vol.I, Ediţia a II-a, Editura Academiei, Bucureşti, 1985

PUBLIC GREEN SPACES IN TÎRGU MUREŞ AND THE IMPORTANCE OF THEIR DEVELOPMENT

Ramona Flavia Raţiu
Assoc. Prof., PhD, „Dimitrie Cantemir" University of Tîrgu Mureş

Abstract:Greenspaces are a source of health and leisure that sustain the environmental protection and the preservation of biodiversity. Greenspaces are a part of the natural capital of the city of Tîrgu Mureș and spread to a surface of 131 hectares, divided as follows: public greenspaces - 52 hectares, recreational forests: 79 hectares. At the level of the Central Region, Tîrgu Mureș occupies the second place regarding the surface of greenspaces, after the city of Sibiu. Each inhabitant of Tîrgu Mureș has an average portion, as shown in 2016, of 13,7 m^2 of greenspaces/inhabitant, in comparison to 21 m^2/inhabitant, which is the minimum number accepted on an international scale[1]. The surface of greenspaces per inhabitant decreased in comparison to year 2011, when the value rose up to 15,7 m^2/inhabitant. The statistics' analysis referring to the categories of usage of greenspaces shows that the carrefours amount to the biggest percentage of the total greenspaces' surface, followed by neighbourhood gardens and plantations on main transport arteries, in the detriment of parks, represented in a very small percentage. The SWOT analysis highlights the need for the greenspaces in Tîrgu Mureș to benefit from a coherent development direction, a strategical planning of action and an as thorough as possible monitoring of their evolution.

Introducere

Spaţiile verzi sunt surse de sănătate şi relaxare care susţin protecţia mediului şi conservarea biodiversităţii.La nivel mondial şi în special în ţările dezvoltate sau în curs de dezvoltare, preocuparea pentru protecţia mediului este din ce în ce mai mare. Având în vedere că 54% din populaţia planetei locuieşte in zone urbane[2], şi că acestea au o amprentă ecologică foarte mare asupra mediului înconjurător, pentru a menţine în echilibru natura şi dezvoltarea socio-economică, organizarea oraşelor trebuie foarte bine planificată.

Studiile demonstrează că una dintre căile importante, atât pentru protejarea mediului, cât şi pentru crearea unui cadru ambiental sănătos şi plăcut oameniilor care locuiesc în zonele urbane, este adaptarea oraşelor la noi cerinţe socioeconomice şi ecologice printr-un proces de ajustare şi remodelare denumit regenerare urbană[3] orientat spre îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă dintr-un oraş.

Pentru a alcătui un sistem, este necesar ca spaţiile libere plantate să facă parte din componenţa tuturor zonelor funcţionale ale oraşului, iar cele mai importante dintre ele – parcurile, grădinile, scuarurile – să fie repartizate echilibrat şi să se lege atât între ele, cât şi cu masivele plantate în teritoriul periurban[4].

1. TIPURILE DE SPAŢII VERZI

În organizarea spaţiilor verzi se urmăreşte realizarea unui ansamblu peisagistic armonios, în care sunt integrate dotările şi amenajările pentru activităţile recreative, alese şi amplasate după anumite criterii şi condiţii. Clasificarea tipurilor de spatii verzi urbane se poate face adoptând criterii diferite[5]: amplasamentul, modul de folosinţă şi funcţionalitatea, mărimea.

a).Clasificarea dupa amplasament permite aprecierea aportului funcţional al spaţiilor verzi pe plan social şi bio-climatic în cadrul oraşului. Se detaşează două categorii importante:

[1] Arhitectură peisageră, Ana-Felicia Iliescu, Ed. Ceres, Bucureşti 2003
[2]http://www.who.int/gho/urban_health/situation_trends/urban_population_growth/en/
[3] http://www.environmetrics.ro/Papers/2010_Urbanistique.pdf
[4]*Dezvoltarea spaţiilor verzi în sprijinul conservării mediului înconjurător*, Ed. Ceres, Bucureşti, 1994;
[5] http://www.iseoverde.ro/tipurile-de-spatii-verzi-2/

a1).*Spaţiile verzi din interiorul localităţilor* cuprind: parcuri, grădini, scuaruri, fâşii verzi şi aliniamente stradale de arbori, plantaţii în jurul unor dotări publice, plantaţiile din ansamblurile de locuinţe, amenajările peisagistice din incintele instituţiilor, grădinilor zoologice, plantaţiile aferente cimitirelor, bazele de producţie floricolă şi arboricolă. Acestei categorii îi revin importante funcţii de ameliorare a climatului urban şi de satisfacere a necesitatilor cotidiene de recreare și destindere fizică și psihică în aer liber.

a2). Spaţiile verzi din exteriorul localităţilorcuprind: zone de agrement (păduri-parc, păduri de agrement, ştranduri etc.), plantaţii de-a lungul căilor de transport, perdele de protecţie, pepiniere, staţiuni de cercetare ș.a. Funcția principală este de a asigura petrecerea in cadru natural a zilelor libere.

b. Luând în considerare **modul de folosință și funcționalitatea** spatiilor verzi se disting urmatoarele formațiuni:

b1.) spații verzi de folosință generală (cu caracter public): scuarurile, grădinile, parcurile, pădurile-parc, plantațiile arterelor de circulație.

b2) spații verzi cu acces limitat: parcuri sportive, grădinile instituțiilor, spațiile verzi ale intreprinderilor industriale, grădinile locuințelor.

b3) spații verzi cu profil specializat : grădini botanice, parcuri dendrologice, grădini de flori, grădini și parcuri zoologice, parcuri pentru expoziții, plantații în cimitire;

b4.) ***spații verzi cu funcții utilitare***.

c). Clasificarea după mărime diferențiază urmatoarele formatiuni de spatii verzi publice, în ordine crescândă a importanței: scuarul (grădini cu suprafaţă de până la 3 ha), grădina (o amenajare peisagistică cu suprafaţa de 3 – 20 ha), parcul (formaţiune peisagistică urbană, depăşind 20 ha), pădurea-parc (de obicei în afara perimetrului oraşului, pădurea-parc reprezintă un masiv forestier de peste 100 ha.).

d). Spaţiile verzi de pe lângă instituţiile administrative şi culturale. Aceste amenajări sunt constituite din plantaţii decorative care se armonizează cu volumele arhitecturale. În această categorie intră: spaţiile verzi aferente ansamblurilor de locuinţe, spaţiile verzi aferente căilor de circulaţie.

Se apreciază că oraşele de câmpie trebuie să aibă cel puţin 60% din străzi plantate, iar cele din zonele de deal şi de munte cca. 40% din străzi[6].

2. FUNCȚIILE COPACILOR ȘI ALE SPAȚIILOR VERZI

Pentru a cuantifica beneficiile aduse de copaci, atât ecosistemului cât şi bugetului local, a fost realizat, în anul 2010, un studiu[7] in orasul Torbay din Marea Britanie. Obiectivul final al acestui studiu a fost stabilirea valorii in bani a fiecarui copac si a vegetatiei urbane, precum si a eficientei copacilor privind în acestora de absorbtie a carbonului si a altor substante poluante, iar rezultatele studiului au fost facute publice anul acesta.

Metoda folosita de către britanici are la baza un software revolutionar, numit i-Tree, care a fost dezvoltat de către Serviciul Forestier al SUA, iar una din cele mai importante informatii furnizate de către acesta a fost legata de capacitatea copacilor de absorbtie a carbonului, în functie de specia din care fac parte.

Astfel s-a constatat ca specii de copaci precum frasinul, platanul, fagul, stejarul, chiparosul sau alunul, au o importanță majoră în cadrul ecosistemului din regiune datorită capacitații superioare de absorbție a materiilor poluante din atmosferă.

Folosind tehnologia i-Tree, studiul a relevat ca cei aproximativ 818 mii de arbori ai orasului Torbay reprezinta un activ in numerar in valoare de peste 300 de milioane de euro[8].

---

[6]*Dezvoltarea spaţiilor verzi în sprijinul conservării mediului înconjurător*, Ed. Ceres, Bucureşti, 1994;
[7] https://www.green-report.ro/
8http://www.ziare.com/mediu/emisii-co2/copacii-din-orase-valoreaza-milioane-1090621

2.1.Îmbunatățirile condițiilor de microclimă: reglarea umidității, regimului termic, diminuare energiei electrice din atmosfera etc.

La **umbra** copacilor, media anuală a temperaturii aerului este mai mică cu cca. 11 grade C, iar vara cu aproape 20 de grade mai mică decât in zonele expuse la soare; copacii pot duce la scăderea costurilor de condiționare a aerului in zonele învecinate cu până la 27%, mergând pana la valori de 75% in zonele cu pomi maturi. Umbra copacilor pe peretele vestic, este cea mai bună metodă de reducere a costurilor de condiționare a aerului, la o casă. Umbra copacilor pe peretele sudic poate duce la economii anuale de $38 per apartament.

65% din căldura generată datorită expunerii la soare a copacilor, este disipată prin **evaporarea activă** de pe suprafețele frunzelor. Prin evaporarea activă la copaci, se poate ajunge la o reducere cu 17% a necesarului de răcire a unei clădiri.Un lot de un sfert de hectar, din jurul casei, cu un grad de acoperire de 30 % cu vegetatie, disipează tot atata căldură cât 6 aparate medii de condiționare centrală a aerului.

2.2. ***Funcția utilitară și de protecție:*** spațiile verzi controlează poluarea, fixează terenurile nisipoase, favorizează asanarea terenurilor mlăștinoase, protejează împotriva zăpezii și a vântului,reduc temperatura din oraș prin procesul de evapotranspiratie al plantelor.

Comunitățile umane produc "insule de caldură" cu 11,6 până la 5,5 grade C mai mari decât zona de câmp, datorită scăderii vitezei vântului și căldurii generate de activitățile umane. Pomii pot fi folositi pentru a **compensa aceste "insule de căldură",** prin reducerea temperaturilor in zonele umbrite, disipând căldura prin evaporare și controlând deplasările de aer ca urmare a căldurii generate.

Copacii controlează poluarea **acționând ca adevărate filtre fizice și biologice.** Un hectar de copaci produce necesarul de oxigen pentru cca. 45 de oameni.Un singur pom poate stoca anual cca. 6 kg de carbon, o pădure comunitară poate stoca cca. 6,5 tone de carbon per hectar.

Copacii urbani curăță aerul prin interceptarea particulelor de praf, și prin absobția gazelor poluante pe suprafatele frunzelor. Poluanții parțial controlați de copaci sunt oxizii de azot, dioxidul de carbon, monoxidul de carbon, ozonul, precum si particulele fine mai mici de 10 microni.Filtrarea particulelor se ridică la 9% la copacii maturi și la 13% la copacii veșnic verzi (brazi, etc). Copacii rețin și mari cantități de polen și spori.

Intr-un parc urban obișnuit (200 ha), pomii pot indepărta zilnic: 22 kg de particule de praf, 4 kg de dioxid de azot, 2,7 kg de dioxid de sulf si 0,22 kg de monoxid de carbon (care reprezintă cca. $136 pe zi, costuri echivalente pentru aplicarea unor tehnologii de control al poluării[9]).; copacii de pe marginile străzilor pot duce la o reducere cu 60% a nivelului particulelor de praf; un singur arțar (cu un trunchi de cca. 300 mm diametru), de pe marginea drumului, poate indeparta intr-un singur sezon 60 mg de cadmiu, 140 mg crom, 820 mg nichel si 5.200 mg de plumb, din mediul inconjurător.

Reducerea cu 50% a vitezei vântului datorită coroanei copacilor poate duce la o reducere cu 7% a costurilor de încălzire in timpul iernii; copacii sunt un obstacol în calea vânturilor în timpul iernii și reduc factorul de răcire; copacii pot reduce infiltratiile de aer rece in case, prin mentinerea unei viteze reduse a vântului sau menținerea unei zone calme de vânturi; copacii pot fi astfel plantați incât sa ofere adevărate bariere deflectoare contra vânturilor, protejând astfel anumite zone.

Dezvoltarea economică duce la creșterea suprafețelor dure, ne-vaporizante și la descreșterea infiltrarilor in sol; astfel se măresc volumele de apă, viteza și gradul de poluare datorită scurgerilor de apa de ploaie, care la rândul lor măresc pierderile în calitatea apei, eroziunea si riscul de inundații. Arborii **interceptează, încetinesc, evaporează și stochează**

[9] "Identified Benefits of Community Trees and Forests", by Dr. Rim D. Coder, University of Georgia, October 1996

apa prin funcțiile normale ale copacilor, prin protejarea suprafetei solurilor și prin suprafetele de sol expus, biologic active.

Prin **reflexia și absorbția energiei sonore** are loc o reducere de 7dB zgomot la fiecare 33 m de perdea de pomi (peretii solizi scad nivelul sonor cu 15 dB). Copacii provoacă un zgomot specific care mascheaza alte zgomote provocate de om.

Copacii pot ajuta la **controlul difuziei luminii**, a intensității luminii ca și la modificarea lungimilor de undă predominante de pe un anumit. Copacii blocheaza si reflecta lumina solara si lumina artificiala, minimizand tensiunile oculare; de asemenea permit o mai buna incadrare a zonelor illuminate, zone care necesita punerea in evidenta a unor detalii arhitectonice, a unor elemente legate de siguranta, sau de vizibilitatea propriu zisa.

Copacii și pădurile comunitare generează afaceri și asigură o **atmosferă pozitivă pentru afacerile imobiliare**; cresc valorile proprietăților, cresc veniturile din impozite, creste eficiența tranzacțiilor imobiliare, cresc atractivitatea pentru cumpărători și crește numarul de clienti in ceea ce priveste legatura lor cu copacii și prezența în zonă; valorile legate de confort in prezenta copacilor sunt componente reale ale valorilor imobilelor.

Creșterea densității copacilor, deși în general este apreciată ca pozitivă, poate induce sentimente de frică și pericol; se recomanda un optim (optim 132 de copaci per hectar[10]) al numărului de copaci pentru a permite vizualizarea distantelor si a deschiderilor.

2.3. Funcția estetică **–** punerea in valoare a elementelor de arhitectură, mascarea elementelor inestetice, valoare decorativa proprie.

Cea mai largă folosință a copacilor în scopuri utilitare, este **ecranarea** zonelor neplacute sau nedorite vederii; Managementul coroanei copacilor și a selecției arborilor poate bloca total sau parțial zone cu probleme de densitate umană, activități economice, sau se pot interpune la interfata cu zone rezidentiale sau/si comerciale.

2.4. Funcția socială

Spațiile verzi reprezintă un loc de stabilire a contactelor sociale, loc pentru loisir. Spațiile verzi sustin sistemele urbane din punct de vedere social și ecologic. Cu cât spațiile verzi sunt mai diverse ca număr, tipuri de specii, tipuri de peisaje, cu atat e mai mare valoarea lor psihologică;

Contactul cu natura în multe comunități poate fi limitat la zonele verzi și la copaci (pentru urmărirea ciclurilor naturale, a anotimpurilor, a sunetelor, animalelor, plantelor, etc.); în acest context copacii sunt elemente esentiale; s-a estimat ca vizitatorii sunt dispusi sa plătească în medie $1,60 pentru a folosi un parc cu arbori, decat un parc numai cu gazon intreținut[11].

Oamenii se simt mai confortabil și mai în largul lor atunci când se află la umbra unor copaci în spatiu deschis, comparativ cu situații când se afla în spații închise și inconjurați de lucruri fară viața. Preferințele oamenilor pentru plasarea interacțiunilor sociale în zone calme, frumoase și dominate de natură, se leagă de prezenta copacilor și a pădurilor.

2.5. Funcție urbanistică – limitarea cresterii dezordonate a oraselor, element separator dintre diferitele zone functionale, element de unificare si legare a spatiilor,

Suprafața totală și pe categorii a spațiilor libere plantate depinde de mărimea localității (suprafață și număr de locuitori), de dezvoltarea urbană și industrială, de tipurile de clădiri predominante, de condițiile climatice.

Asociații vegetale caracteristice zonelor funcționale urbane

Tabel 1

Zona funcțională	Biotop	Asociații vegetale
Centrul	- temperatură mai mare- apariția ”insulei	- plante ornamentale

[10] idem

[11] Traducere de H.Mocanu, dupa “Identified Benefits of Community Trees and Forests”, by Dr. Rim D. Coder, University of Georgia, October 1996

oraşului	de caldura urbană" - umiditate mai redusă - poluare puternică - structura solului distrusă	- biodiversitate redusă
Zona rezidențială	- microclimat favorabil - poluare redusă - solul îşi păstrează integritatea structurală	- biodiversitate ridicată
Zonă industrială	-temperatură foarte ridicată - umiditate foarte redusă - poluare foarte puternică - structura solului distrusă	- vegetaţia complet eliminată - specii ubicviste
Zone verzi	- microclimat favorabil -structura solului păstrată	- fitocenoze variate, bogate în specii - specii ornamentale şi dependente de om - biodiversitate relativ ridicată
Zone de transport - drumuri; - căi ferate;	- temperatură mare - umiditate scăzută - poluare puternică - structura solului complet distrusă - accentuare a extremelor climatice (canale)	- plantaţii de aliniament -biodiversitate redusă
Râuri şi oglinzi de apă	- modificarea dinamicii aerului - modificarea calităţii apelor	- specii murale pe pereţii lucrărilor hidrotehnice

Documentaţiilor de urbanism prevăd un minimum de 20 m2 de spaţiu verde pe cap de locuitor şi un minimum de 5% spaţii verzi publice[12].

În ansamblul sistemului verde urban spaţiile publice au un rol foarte important, atât de recreare cât şi de protecţie. Organizaţia Mondială a Sănătăţii apreciază că pentru fiecare locuitor din mediul urban sunt necesari 50 mp de zonă verde intravilană şi 300 mp de zonă verde extravilană, pentru desfăşurarea în condiţii optime a activităţii umane[13].

2.6. Funcția educativă: studierea ştiintelor naturii, dezvoltarea anumitor valente estetice.

3. SPAȚIILE VERZI PUBLICE DIN MUNICIPIUL TÎRGU-MUREȘ

Peisajul urban[14] , desemnează o parte de teritoriu perceput ca atare de către populație, al cărui caracter este rezultatul acțiunii și interacțiunii factorilor naturali și/sau umani. Spațiile verzi fac parte din capitalul natural al minicipiului Tîgru-Mureș și se întind pe o suprafață de 131 hectare distribuite astfel: spații verzi publice - 52 hectare păduri de agrement - 79 hectare.

Suprafața zonelor verzi pe cap de locuitor la nivelul Municipiilor reședință de județ din cadrul Regiunii Centru

Tabel 2

Nr. crt	Municipiul reşedință de județ	Suprafața zonelor verzi (mp)[15]	Populația Nr. locuitori[16]	Zone verzi pe cap de locuitor

[12] Legea nr. 47 din 19 martie 2012
[13] *Arhitectura peisajului*, Adriana Florincescu, Ed. DIVYA, Cluj-Napoca 1999;
[14] Convenția privind peisajul European-Florența, 20 octombrie 2000
[15] INSSE _ Tempo online_ anul 2017
[16] idem

				mp/loc
1.	Miercurea Ciuc	990.000	41966	25,41
2.	Alba Iulia	1.120.000	74425	24,24
3.	Tîrgu Mureş	2.050.000	149509	13,71
4.	Sibiu	2.080.000	169317	14,13
5.	Sf. Gheorghe	770.000	64773	13,75
6.	Braşov	1.460.000	290348	5,77

La nivelul Regiunii Centru, Tîrgu Mureş ocupă locul 2 privind suprafaţa spaţiilor verzi, după Municipiul Sibiu (tabel 2).

Raportând suprafaţa spaţiilor verzi la numărul de locuitori vom afla că valoarea este mult sub limita minimă acceptată la nivel internaţional. Unui tîrgumureşean îi revine, în medie în anul 2016, 13,7 mp de spaţiu verde, faţă de 20 mp/loc., cât este limita minimă acceptată la nivel internaţional[17]. Suprafaţa spaţiului verde pe cap de locuitor a scăzut comparativ cu anul 2011 când valoarea era de 15,7 mp/loc [18].

Zonele deficitare în vegetaţie sunt unele cartiere cu aglomerări de blocuri, majoritatea inestetice, atât din punct de vedere al construcţiei cât şi al improvizaţiilor ulterioare (balcoane închise sau prelungite, apartamente la parter transformate în magazine de tip ABC etc.). Un alt factor care influenţează negativ suprafaţa şi calitatea zonelor verzi este creşterea continuă a numărului de autovehicule şi, implicit, a locurilor de parcare.

Există totuşi cartiere, construite în anii ’60, garnisite din plin cu vegetaţie, dar în care a apărut o problemă nouă, generată în parte de populaţia din acele zone, care percepe arborii ca o sursă de pericol în cazul unor vânturi puternice.

Spaţiile verzi din zonele centrale ale oraşului, scuaruri, peluze, aliniamente stradale, sunt cele mai diversificat amenajate, cu piese decorative (jardiniere, mobilier urban), plantaţii de arbori şi arbuşti, dar în acelaşi timp sunt şi cele mai afectate de factorii negativi (poluare, distrugere).

Primăria municipilui Tîrgu-Mureş este gestionarul spaţiilor verzi publice, conform legislaţiei în vigoare (Legea 215/2001), având ca instrument principal Administraţia Domeniului Public, Administraţia Serelor, Parcurilor şi zonelor verzi prin Biroul de Amenajare Peisagistică şi Control Spaţii Verzi.

3.1. DISTRIBUŢIA SPAŢIILOR VERZI PUBLICE DIN MUNICIPIUL TÎRGU-MUREŞ

Suprafaţa totală a spaţiilor verzi din cartierele oraşului este de aproximativ 520.000 de metri pătraţi. Având în vedere poziţionarea geografică a oraşului, posibilităţiile de extindere a spaţiilor verzi din interiorul cartierelor de locuit sunt limitate. Ca urmare mărimea şi numărul acestora sunt invers proporţionale cu mărimea cartierului, indici influenţaţi direct de gradul de ocupare cu zone de construcţii.

Tîrgu Mureş deţine spaţii generoase care pot fi plantate şi/sau amenajate pentru agrement cum ar fi malurile râului Mureş, pădurea de la Platoul Cornesti, Complexul de agrement și Sport Mureșul (Week-end).

La nivelul cartierelor (fig.1.) Cornișa are cea mai mare suprafață de spațiu verde, urmat în ordine de cartierul Dâmbu Pietros și zona centrală, aceastea fiind primele 3 cartiere cu cea mai mare suprafață de spații verzi. La polul opus se află cartierele Libertății, Mureșeni, Aleea Carpați și Budai Nagy Antal fiecare având un procent de sub 2% din suprafața totală a zonelor verzi.

[17] Arhitectură peisageră, Ana-Felicia Iliescu, Ed. Ceres, Bucureşti 2003
[18] http://www.tirgumures.ro/sidu_online/5.STRATEGIA%20INTEGRATA%20DE%20DEZVOLTARE%20URBANA/SIDU%20versiunea%20finala.pdf

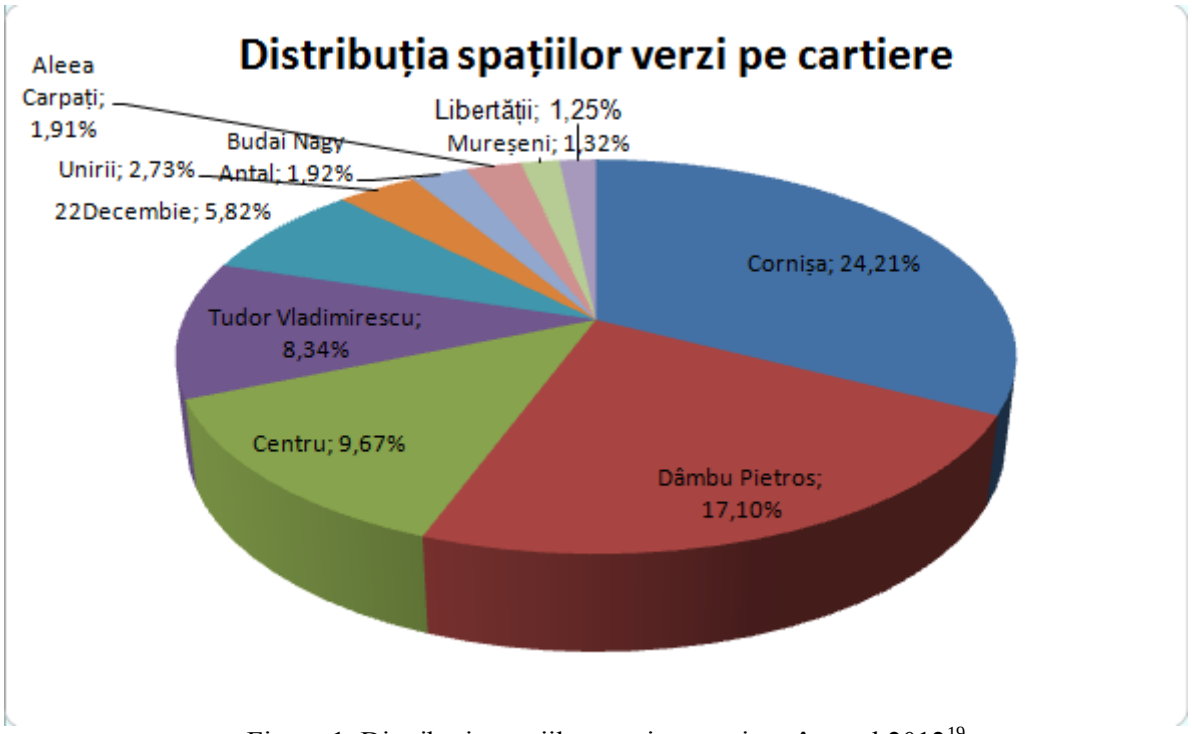


Figura 1. Distribuția spațiilor verzi pe cartiere, în anul 2012[19]

Analiza datelor statistice referitoare la categoriile de folosință a spațiilor verzi, evidențiază faptul că scuarurile au cel mai mare procent din suprafața totală a spațiilor verzi, fiind urmate de gradinile de cartier și de plantațiile arterelor de circulație, în detrimentul parcurilor care sunt reprezentate într-un procent foarte mic (fig.3).

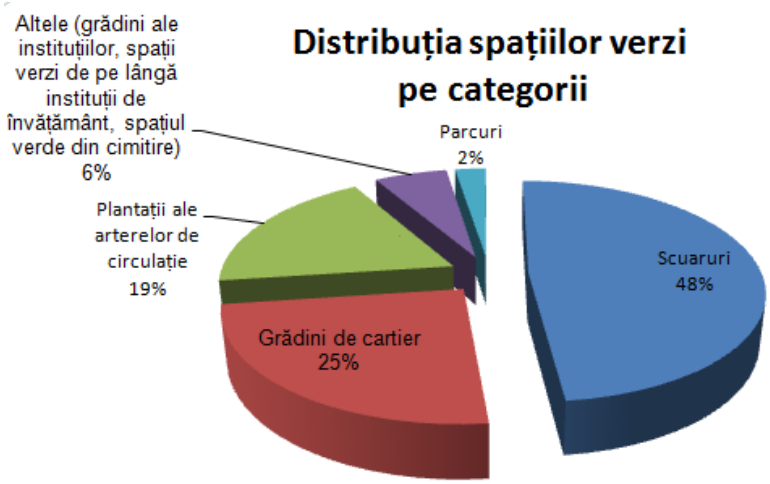

Distribuția spațiilor verzi pe categorii
Altele (grădini ale instituțiilor, spații verzi de pe lângă instituții de învățământ, spațiul verde din cimitire) 6%
Parcuri 2%
Plantații ale arterelor de circulație 19%
Scuaruri 48%
Grădini de cartier 25%

Figura 2. Distribuția spațiilor verzi pe categorii de folosință, în anul 2012[20]

1. Teban, V. (2016) *Strategii de dezvoltare a spațiilor verzi publice din Municipiul Tîrgu Mureș,* Academica UDC, Studia Series.

[20] Teban, V. (2016) *Strategii de dezvoltare a spațiilor verzi publice din Municipiul Tîrgu Mureș,* Academica UDC, Studia Series.

Dezvoltarea oraşului, sub toate aspectele, a contribuit inevitabil la diminuarea suprafeţelor de spaţii verzi, de-a lungul timpului contrucţiile ocupând tot mai mult din zonele verzi ceea ce se reflectă în faptul că în anul 2012 suprafaţa totală a spaţiilor verzi a scazut drastic comparativ cu situaţia din anul 1989. (fig. 3).

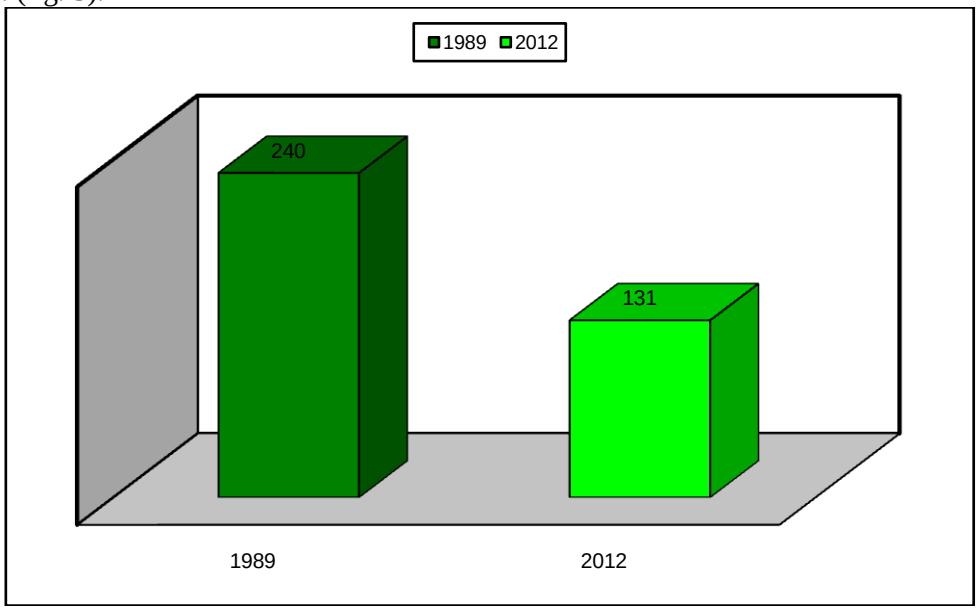


Figura 3.Suprafaţa spaţiilor verzi din Tîrgu-Mureş (ha), în anii 1989 şi 2012

Ca urmare, trendul negativ s-a constatat şi în urma analizării suprafeţei de spaţiu verde pe cap de locuitor cu toate că normele internaţionale au impus o limită minimă de suprafaţă de spaţiu verde pe cap de locuitor de 21 mp spaţiu verde/loc.

3.2. ANALIZA SITUAŢIEI SPAŢIILOR VERZI ÎN MUNICIPIUL TÂRGU MUREŞ

Analiza spaţiilor verzi s-a efectuat prin analiza SWOT, o metoda foarte eficientă prin care se identifică punctele tari şi punctele slabe ale situaţiei actuale şi totodată identificarea şi stabilirea eventualelor oportunităţi de dezvoltare a spaţiilor verzi din minicipiu. Pe langă acestea se identifică şi eventualele ameninţări care pot interveni în dezvoltarea zonelor verzi.

Analiza spaţiilor verzi din Tîrgu Mureş, utilizînd analiza SWOT

Tabel 3.

Puncte tari	Puncte slabe
*Existenţa vegetaţiei de aliniament şi a scuarurilor în cadrul municipiului; *Existenţa unui Birou specializat şi a unui serviciu public specializat şi dotat cu utilaje corespunzătoare, care întreţine spaţiile verzi; *Prezenţa râului Mureş şi a altor cursuri de apă în oraş şi în zona periurbană a căror albii pot fi amenajate ca spaţii verzi şi zone de circulaţie alternativă; *Producerea în baza acestuia a materialului floricol necesar amenajării spaţiilor verzi; *Producerea în baza acestuia a arborilor şi arbuştilor necesari pentru plantările din spaţiile verzi; *Folosirea unui număr mare de specii şi varietăţi în amenajările peisagistice; *Existenţa mentalităţii locuitorilor municipiului de ” oraş al florilor”;	*Suprafaţa insuficientă a spaţiilor verzi publice în raport cu numărul de locuitori; *Administrarea deficitară a spaţiilor verzi aferente blocurilor de locuinţe; *Spaţiul verde din şcoli si grădiniţe lăsat în degradare în multe cazuri; *Numărul insuficient de muncitori calificaţi care lucrează la întreţinerea spaţiilor verzi publice; *Suprafaţa insuficientă a pepinierei dendrologice; *Lipsa pazei şi protecţiei spaţiilor verzi publice
Oportunităţi	Ameninţări
*Cadrul legislativ complet in domeniul protectiei mediului; **Parteneriate si colaborari intre autoritatile si institutiile publice locale, agenti economici si ONG-uri; *Absorbtia fondurilor nerambursabile ale UE pentru proiecte prioritare; *Posibilitatea achizitionarii de arbori de talie mare pentru aliniamentele stradale din pepinierele specializate din tara si strainatate; *Valorificarea terenurilor degradate/neutilizate şi transformarea lor în spaţii verzi, de recreere şi agrement *Construirea de parcări subterane sau supraetajate pentru degajarea spațiului și lărgirea spațiilor verzi;	*Intensificarea insulelor urbane în interiorul cartierelor * Intensificarea perioadelor de secetă; *Zona industriala cu potential ridicat de poluare accdentala; *Diminuarea spatiilor verzi in favoarea amplasarii de obiective economice si edilitare; *Cresterea numarului de autovehicule si amenajarea locurilor de parcare pe spatiile verzi; *Populatia agresiva fata de elementele de vegetatie; *Migratia fortei de muncă;

Extinderea mediului construit în defavoarea celui natural, prin creșterea zonei rezidențiale creează dificultăți de durată în dezvoltarea armonioasă a orașului, cum ar fi:

- deficit de spații verzi amenajate raportat la numărul de locuitori și degradarea calitativă a acestora;
- lipsa rezervelor de teren aflate în proprietate publică pentru amenajarea de noi spații verzi;
-stare deficitară a spațiilor verzi existente, mai ales în zonele rezidențiale.

Populația municipiului trebuie sa conștientizeze importanța protejării, conservării și dezvoltării spațiilor verzi din oraș și să susțină dezvoltarea zonelor verzi. Dea lungul timpului dezvoltarea orașului a dus la diminuarea suprafeței totale a spațiilor verzi din oraș.

CONCLUZII

Prin implementarea proiectelor de dezvoltare ale spațiilor verzi se urmărește stabilirea unui echilibru între suprafața zonelor verzi și suprafața construită din oraș[21]. Conform Strategiei integrate de dezvoltare urbană în interiorul orașului s-au identificat mai multe terenuri degradate, situate în intravilan (în general cu suprafațe mai mari de 1000 mp) libere, neutilizate. Aceste terenuri sunt situate în: cartierul Tudor Vladimirescu, în zona complexului de Agrement și Sport Mureșul (Weekend), cartierul Aleea Carpați – în lungul Canalului Turbinei i în proximitatea blocurilor de locuințe, Cartierul Mureșeni - zona fostei Fabrici de Cărămidă, în zonele Băneasa și Remetea ,zona Parcul Sportiv Municipal – în apropierea Sălii Polivalente.Aceste terenuri prezintă posibilitatea de a fi reamenajate, iar reconversia acestora va îmbunătăți aspectul estetic al orașului.

Protejarea şi dezvoltarea spaţiilor verzi reprezintă un lucru extrem de important deoarece ariile verzi fac parte din cadrul nostru de viaţă şi sunt un atribut al gradului de civilizaţie. Măsura în care sunt bine proiectate, de la scară teritorială şi urbană până la cea locală, punctuală, dar şi priceperea cu care sunt înfiinţate, îngrijite, restaurate sau transformate, fac ca diferitele categorii de peisaje să-şi exercite bine funcţiile ecologice, recreative, estetice spre folosul populaţiei.

Se impune necesitatea ca spaţiile verzi publice din Tîrgu-Mureş să beneficieze de o direcţie coerentă de dezvoltare, de o planificare strategică a acţiunilor şi de o monitorizare cât mai atentă a evoluţiei lor.

BIBLIOGRAPHY

1. Elena Maria Minea (2003) *Amenajarea Teritoriului. Urbanism*, Editura Accent, Cluj-Napoca;
2. Florincescu Adriana (1999) *Arhitectura peisajului*, Editura Divya, Cluj-Napoca;
3. Iliescu Ana-Felicia (2003) *Arhitectură peisageră*, Editura Ceres, Bucureşti;
4. Iliescu Ana-Felicia (2005) *Arbori şi arbuşti ornamentali*, Editura Ceres, Bucureşti;
5. Iliescu Ana-Felicia, Costea,Gabriela, Dumitraşcu,Monica, (2001) *Îndrumător pentru iniţierea în proiectarea peisagistică*, USAMV, Bucureşti;
6. Muja Sever (1994) *Dezvoltarea spaţiilor verzi în sprijinul conservării mediului înconjurător*, Editura Ceres, Bucureşti;
7. Niţulescu Dana Cornelia, *Indicatori comunitari ai dezvoltării urbane*, Calitatea vieţii, nr.1-4, 2000;
8. Petrișor, Al. (2010) *Mediul urban, o abordare ecologică,* http://www.environmetrics.ro/Papers/2010_Urbanistique.pdf
9. Rim D. Coder, (1996) Identified Benefits of Community Trees and Forests", University of Georgia;
10. Teban, V. (2016) *Strategii de dezvoltare a spațiilor verzi publice din Municipiul Tîrgu Mureș,* Academica UDC, Studia Series.
11. Strategia de Dezvoltare Durabilă a Municipiului Tîrgu-Mureș, Agenda Locală 21
12. UN-HABITAT and EcoPlan International, Inc. (2003) *Strategic Planning for Local Economic Development*, Vancouver, Canada,http://www.ecoplanintl.com, http://www.unhabitat.org;

21 http://www.tirgumures.ro/sidu_online/5.STRATEGIA%20INTEGRATA%20DE%20DEZVOLTARE%20URBANA/SIDU%20versiunea%20finala.pdf

13. UN-HABITAT and EcoPlan International, Inc. (2005) *Promoting Local Economic Development through Strategic Planning*, Nairobi, Kenya, http://www.ecoplanintl.com, http://www.unhabitat.org.
14. Inventarul parcurilor şi a zonelor verzi din municipiul Tîrgu-Mureş, (2012), http://www.tirgumures.ro.

Legea nr. 451/2002 pentru ratificarea *Convenţiei de la Florenţa privind protecţia peisajului european* (octombrie 2000);
Legea nr. 350/2001 privind amenajarea teritoriului şi urbanismul;

MOSES AND THE ORIGINS OF MONOTHEISM

Mihai Handaric
Assoc. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract: This article attempts to address the issue related to the origins of monotheism. For this purpose, we will use the book written by three representative theologians of the last century, namely: Jean Bottero, Marc-Alain Ouaknin and Joseph Moingt, entitled "The Most Beautiful History of God." Bottero argues that Moses made a revolution in the religious thinking of the world of his time, knowing that until then all religions were polytheistic and anthropomorphic. In the monotheism proposed by Moses, Yahweh had to be the only god to count on Israel. The image of this God was radically different from the image of any other god known until then. Yahweh - an unseen God – did not have to be supported by worshipers. Instead, Yahweh required people to obey His commandments. For Bottero, Moses can be considered the "inventor" of the unique God. But we have some doubts, concerning using the the term "inventor" of monotheism, with reference to Moses. The biblical account that tells us that Moses received a revelation while he was feeding the sheep of his father-in-law. The proposal made by the well-known psychoanalyst Sigmund Freud regarding the origins of monotheism can not be accepted. He believed that Moses was influenced by the Egyptian religion of that time, when Pharaoh Akhenaton venerated and proposed one god: the Sun God. This is not a fact that can be historically proven. Although we agree with Bottero about the origins of monotheism, we have some questions about the sources that have influenced Moses. He says that Moses borrowed those ideas from the Mesopotamians or Babylonians. Our view is that the similarities between the Old Testament and extrabiblical literature would rather support the existence of a common heritage of humanity's history. If we accept that human age was much older in ancient times, it would mean that certain events could have been more easily transmitted orally or written from generation to generation. Representatives of the Upsala School: I. Engnell, H.S. Nyberg, and E. Nielsen, supported the oral way of transmitting information in Mesopotamia, rather than the method of older written sources, as is the case with the Documentary Hypothesis of Julius Wellhausen. Bottero affirms without hesitation that Moses was the only discoverer of monotheism, without a correspondent in history.

Keywords: Moses, Monotheism, Bottero, revolution, inventor, polytheism

1. Introducere

Articolul de faţă încearcă să abordeze aspecte legate de originile monoteismului. Termenul monoteism este un cuvânt compus de origine greacă. El este format din substantivul „theos", care se numeşte „Dumnezeu" şi prefixul „mono" care înseamnă „unul, singur". El se referă la credinţa într-un singur Dumnezeu. În lume există trei religii monoteiste: Iudaismul, Creştinismul şi Islamismul.Pentru că ne referim la originile monoteismului, vom lua în considerare că Iudaismul este prima religie monoteistă. Astfel că ne vom referi la apariţia monoteismului în iudaism.

În scopul acesta ne vom folosi de cartea scrisă de trei teologi reprezentativi ai secolului trecut, şi anume: Jean Bottero, Marc-Alain Ouaknin şi Joseph Moingt, intitulată „*Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*," care a fost scrisă sub formă de dialog iniţiat de Helene Monsacre şi de Jean-Louis Schlegel.[22] Despre Jean Bottero ştim că s-a născut în anul 1914 şi a murit în anul 2007. El a fost istoric asirolog cunoscut la nivel internaţional, specialist în Biblie şi în Orientul Mijlociu antic. El a mai scris despre acest subiect, în cartea

22Vezi Jean Bottero, Marc-Alain Ouaknin şi Joseph Moingt, *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*, Colecţia „Demonul Teoriei", trad. Luminiţa Brăileanu, Bucureşti: Art, 2008. (Le plus belle histoire de Dieu, Editions du Seuil, 1997). De vorbă cu Helene Monsacre şi Jean-Louis Schlegel.

intitulată *The Birth of God: The Bible and the Historian*, 1st Edition, trad. Kees W. Bolle, Pennsylvania State University Press, 2000. Marc-Alain Ouaknin s-a născut în 1957. Este rabin şi doctor în filozofie, deţinând şi poziţia de Director al Centrului de Cercetări şi Studii Iudaice ALEPH din Paris. Despre Joseph Moingt, care s-a născut în anul 1915, ştim că a fost călugăr iezuit, fiind profesor de teologie la facultăţile iezuite din Paris.

În demersul nostru vom folosi Biblia evreiască, ca sursă principală de studiere a temei legate de originea monoteismului. Bottero menţiona în carte faptul că „Biblia este lucrarea cea mai tradusă în lume. Există astăzi peste două mii o sută de traduceri integrale sau parţiale”[23]

Ştim că Biblia creştină include integral Biblia evreiască la care mai adaugă Noul Testament. Creştinismul este a doua mare religie monoteistă a lumii, care se evidenţiază în prin realizările sociale, morale, economice şi culturale. Creştinismul a preluat învăţătura Vechiului Testament. Lumea modernă a luat naştere „în Occident, în spaţiul geografic pe care creştinii l-au modelat după învăţătura lui Cristos şi a Celor Zece Porunci? Aici au apărut valorile, care au devenit mai apoi universale: de libertate, de egalitate, de toleranţă, de spirit critic, de solidaritate"[24]Cu toate realizările amintite, nu trebuie să negăm că pe acelaşi teritoriu, istoria vorbeşte despre „un trecut violent şi însângerat, nesfârşitul lanţ de războaie şi rivalităţi, de intoleranţă şi de încercări de distrugere a celuilalt”[25]Însă, în cazul creştinismului, aceste realităţi nefericite trebuie să fie privite ca erori de interpretare a monoteismului.

Bottero susţine că apariţia monoteismului este rezultatul unei revoluţii iniţiată de Moise. El a transformat în mod radical cultul care vina închinarea înaintea unui „dumnezeu fără chip". Moise este privit ca fiind „inventatorul”Dumnezeului unic. Moise a descoperit monoteismul când s-a refugiat în Madian unde a meditat la existenţa unui dumnezeu care se numeşte „Yahweh”. Mai apoi L-a făcut de cunoscut fraţilor săi evrei. Odată cu monoteismul, Moise a aruncat la gunoi politeismul, în sensul că a eliminat orice imagine care să-L reprezinte pe Dumnezeu asemenea omului.

2. Moise şi revoluţia monoteistă

Bottero susţine că apariţia monoteismului a fost declanşată în urma revoluţiei pe care a iniţiat-o Moise. În carte pe care o analizăm avem o secţiune intitulată: „Revoluţia lui Moise”[26]Pentru început ne sunt oferite câteva date biografice legate de viaţa lui Moise. Bottero spune că singura sursă care ne oferă informaţii în acest sens este Biblia. Din perspectiva lui „potrivit Bibliei (căci nu avem nimic altceva), se pare că Moise s-a născut în Egipt”[27]

Nu înseamnă că trebuie să fim pesimişti în legătură cu informaţiile despre Moise, chiar dacă nu avem nimic altceva? Moise este descris în întreaga tradiţie iudaică scrisă şi nescrisă, ca fiind eliberatorul lui Israel din Egipt. Tradiţia evreiască susţine că „The Torah was intended originally only for Moses and his descendants; but he was liberal enough to give it to the people of Israel, and God approved the gift (*Talmud*, Nedarim 38a). According to another version, God gave the Torah to the Israelites for Moses' sake (Exodus, Rabba xlvii. 14) ”[28] Să

23Bottero, *op.cit.*,p. 5

24Bottero, op.cit., p. 6. Consultă Will Durant, *The Age of Faith: The Story of Civilization*, Simon and Schuster, 2011. Vezi şi Christopher Dawson, *Christianity and Western Civilization: Christopher Dawson's Insight: Can a Culture Survive the Loss of Its Religious Roots?* ; Papers Presented at a Conference Sponsored by the Wethersfield Institute, New York City, October 15, 1993, Ignatius Press, 1995, p. 16,20.

25Bottero, *op.cit.*, p. 6

26Bottero, *op.cit.*, p. 29

27Bottero, *op.cit.*, p. 29

28https://www.google.ro/search?client=opera&q=Moses+and+talmud&sourceid=opera&ie=UTF-8&oe=UTF-8. Consultă şi http://www.sacred-texts.com/jud/tmm/tmm08.htm. Vezi de asemenea cartea lui Karla R. Suomala, *Moses and God in Dialogue: Exodus 32-34 in Postbiblical Literature, din Studies in Biblical Literature*, New

nu mai vorbim despre literatura secundară extrem de numeroasă care s-a scris despre el. La o simplă căutare pe Google am descoperit un număr impresionat de 14,100,000 surse care se referă la Moise ca personaj al Bibliei.[29]

Jean Bottero crede că Moise s-a născut în secolul al XIII-lea, prin 1280. Înseamnă că el susţine teoria datei târzii a ieşirii evreilor din Robia Egipteană.[30] El spune că în momentul deciziei lui Moise de a se întoarce în Canaan, acolo erau încă mulţi dintre fraţii lor.

În privinţa implementării monoteismului, Bottero susţine că „Moise avea un dublu obiectiv: politic – să-şi ducă acasă compatrioţii- şi religios – *să-i lege de* nimeni altul decât de Iahve... acest dumnezeu îi va ajuta... în demersul lor dacă se legau cu adevărat de El”[31]

Din punctul lui de vedere, Moise a făcut „o revoluţie însemnată... deoarece până la el toate sistemele religioase cunoscute erau categoric politeiste şi antropomorfiste."[32] Pentru el, acest unic dumnezeu trebuia să fie singurul care să "să conteze pentru Israel – Iahve". În plus, imaginea lui Yahweh era în mod radical diferită

> „de celelalte puteri divine cunoscute până atunci: prea mare, prea sublim şi prea departe de noi pentru a ni-L putea reprezenta pentru a-i putea da o imagine care să fie tot imaginea noastra numai că mărită! În contextul religiilor din jur, această viziune religioasă era cu totul novatoare şi de o mare profunzime spirituală.[33]

Printre măsurile care au fost luate în închinare vom reaminti că Moise a transformat în mod radical cultul închinării la Dumnezeul nevăzut propus evreilor. El a interzis „ofrandele, sacrificiile şi fastul ceremonialului", practicat în politeism, deoarece Yahweh „nu avea nici o nevoie." Cea ce cerea acest Dumnezeu era ascultare de poruncile Sale. Credinciosul avea responsabilitatea de a se supune printr-un „comportament drept, în conformitate cu un cod etic şi social.

Din perspectiva lui Bottero, monoteismul promovat de Moise are două caracteristici esenţiale, şi anume: transcendenţa Lui şi dovezile manifestării Sale. Imaginea lui Yahweh depăşeşte imaginea zeilor din religiilor lumii de până atunci, precum şi în alteritatea Sa, într-un context dominat de descrieri antromorfice ale divinităţii. Monoteismul a îndepărtat posibilitatea de a-L repezenta pe Dumnezeu într-o imagine asemănătoare omului. În felul acesta se „înlătura orice antropomorfism.”[34]

Imaginea acestui Dumnezeu fără chip produce „o ruptură totală cu gândul şi atitudinile religioase ale lumii, dominată de politeism şi antropomorfism.... Dumnezeu nu poate fi impus decât printr-o interiorizare colectivă a misterului transcendenţei sale şi a semnelor evidente ale apropierii sale."[35]

Bottero îi atribuie lui Moise meritul de a prezenta monoteismul biblic. Din punctul lui de vedere trebuie să avem în vedere „pornirea lui de la bun început către o anumită unitate a lui Dumnezeu, a unui dumnezeu care îl transcende pe om şi religia lui morală.”[36]

3. Moise inventatorul monoteismului

York, Washington, Oxford: Peter Lang Publishing, 2004, p. 7,8. În această carte autorul menţionează rolul lui Moise în alte surse diferite de cele iudaice.

29 https://www.google.ro/search?client=opera&q=moses+of+the+bible+story&sourceid=opera&ie=UTF-8&oe=UTF-8

30Vezi Handaric Mihai, *Introducere în Vechiul Testament,* Arad: Editura Universităţii Aurel Vlaicu – Arad, 2009, ediţia a II-a, revizuită, p. 50-53, unde sunt prezentate cele două ipoteze legate de exodul evreilor: ipoteza datei timpurii, în secolul XV î.C., şi ipoteza datei târzii, care propune secolul XIII î.C., ca dată a exodului.

31Bottero, *op.cit.*, p. 30

32Bottero, *op.cit.*, p. 30

33Bottero, *op.cit.*, p. 30

34Bottero, *op.cit.*, p. 16

35http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=article5&id_article=140

36Bottero, *op.cit.*, p. 31

În secţiunea în care vorbeşte despre „Dumnezeul Bibliei" Jean Bottero este întrebat în legătură cu scânteia care a declanşat ceea ce noi cunoaştem în prezent ca monoteism. Interlocutoarea îl întreabă în legătură cu „revelaţia făcută lui Moise acum aproape 3300 de ani ... Ce spun savanţii despre apariţia „monoteismului"?[37] Dacă se cunosc etapele acestei construcţii? Moise şi Biblia sunt depozitarii ei exclusivi?

Bottero susţine cu convingere că Moise, „inventatorul" Dumnezeului unic. Revelaţia a venit în timp ce Moise s-a refugiat în Madian, la nordul Mării Roşii pe tărmul arabic al Golfului Aqaba. Din perspectiva lui Bottero, în acea vreme a el „a cugetat mult timp după ce a aflat de existenţa unui zeu care purta numele Iahve" pe care l-a dezvăluit compotriţilor săi şi „odată cu el un întreg sistem religios axat pe numele de Iahve".[38]

Sursa biblică spune că Moise a primit revelaţia în timp ce păştea oile socrului său, când a avut parte de o vedenie neaşteptată. Momentul descoperirii este înregistrat în cartea Exod astfel:

> Moise păştea turma socrului său Ietro, preotul Madianului. Odată a mînat turma pînă dincolo de pustie, şi a ajuns la muntele lui Dumnezeu, la Horeb. Îngerul Domnului i S'a arătat într'o flacără de foc, care ieşea din mijlocul unui rug. Moise s'a uitat; şi iată că rugul era tot un foc, şi rugul nu se mistuia deloc. Moise a zis: „Am să mă întorc să văd ce este această vedenie minunată, şi pentru ce nu se mistuie rugul." Domnul a văzut că el se întoarce să vadă; şi Dumnezeu l-a chemat din mijlocul rugului, şi a zis: „Moise! Moise!" El a răspuns: „Iată-mă!" Dumnezeu a zis: „Nu te apropia de locul acesta; scoate-ţi încălţămintele din picioare, căci locul pe care calci este un pămînt sfînt." Şi a adăugat: „Eu sînt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov." Moise şi-a ascuns faţa, căci se temea să privească pe Dumnezeu.[39]

Începuturile monoteismului au avut loc din perspectiva lui cândva în secolul al XIII-lea î.C., „între 1280 şi 1250". Apoi relatează episodul emigrării familiei lui Iacov din Canaan în Egipt, aşa cum este prezentat în Genesa. „Un număr de israeliţi păstori mai mult sau mai puţin nomazi, care se stabiliseră în Palestina, fuseseră alungaţi din acele locuri de o secetă cumplită şi migraseră în nordul Egiptului[40]

În timpul cât evreii au locuit în Egipt, după cum susţine Genesa şi Exodul,[41] „s-a ridicat dintre ei un om pe nume Moise... (care) a pus bazele unei doctrine care, patru sau cinci secole mai târziu, sub dubla presiune a evenimentelor şi a cugetărilor asupra acestor evenimente, a devenit monoteismul"[42]

Cunoscutul psihanalist Sigmuld Freud, a arătat de asemenea preocupări în a descoperi originile monoteismului, susţine că Moise a dat poporului său şi eliberarea şi religia. Din punctul lui de vedere Moise a fost influenţat de religia egipteană din acea vreme, care propunea închinarea înaintea unui singul dumnezeu, în vremea faraonului Akhenaton. Freud susţine că Moise a căutat să extindă influenţa lui Yahweh din Madian asupra Egiptului.[43] Vorbind despre influenţa monoteismului la Greci, Freud spune că aceştia nu au acceptat monoteismul pentru că erau mai talentaţi şi nu au dorit să renunţe la politeism.[44]

Botero susţine că propaganda făcută de Freud lui Akhenaton nu trebuie luată în considerare pentru că acesta nu a fost istoric. Mai bine o interpretăm ca „un soi de roman

37Bottero, *op.cit.*, p. 6
38Bottero, *op.cit.*, p. 13-14.
39Exod 3:2-6.
40Bottero, *op.cit.*, p. 13
41Vezi relatarea biblică despre emigrarea lui Israel în Egipt din Genesa 37-50, precum şi perioada de robie a lui Israel în Egipt, aşa cum citim în Exod 1-12. Vezi în special Exod 1-2 care relatează despre naşterea lui Moise şi iniţiativa lui de a-i elibera pe fraţii lui din robie.
42Bottero, *op.cit.*, p. 14
43Sigmuld Freud, *Moses and Monotheism*, trad. Katherine Jones, New York, London: Knopf, (Harmakis Edizioni,) 1939, p. 60.
44Sigmuld Freud, *Moses and Monotheism*, *op.cit.*, p. 101.

menit să-i sprijine teoria - şi anume că Dumnezeu însuşi este o ficţiune."[45]

Din punctul lui de vedere, Egiptenii nu au avut o contribuţie la apariţia monoteismului. Este adevărat că a existat un faraon Amenofis al IV-lea, cunoscut şi sub numele de Akhenaton (1350), care a trăit cu un secol înaintea lui Moise, şi care a ridicat în slăvi un singur zeu: Zeul Soare. Dar el nu a impus altora această perspectivă. „Aceasta nu e de-ajuns ca să admitem că a clădit ceva precis, viguros, sistematic şi universal cum este monoteismul".[46]

4. Monoteismul versus politeismul

Bottero face o afirmaţie radicală în legătură cu efectele pe care le-a avut apariţia monoteismului. El spune că odată cu monoteismul „Moise arunca la gunoi politeismul"[47]El încearcă apoi să demonstreze că nici un cult al vreunui zeu din religiile lumii de până atunci nu poate fi considerat ca promotor al monoteismului.[48]

Încercând să descopere originea numelui Yahweh promovat de Moise, Bottero ne informează că akkadienii se închinau, în Mesopotamia, la un zeu cu numele Ea, care era numit de sumerienii nesemiţi Enki. Acest zeu făcea parte din triada aşa numitor zei supremi: „Anu – zeul Cerului şi creatorul dinastiei divine conducătoare, Enlil – era fiul lui şi actualul suveran al zeilor, şi Enki sau Ea mare consilier foarte bine informat ... „un soi de supertehician la putere"[49]

Analizând literele care compun numele zeului Ea, descoperim că: „E" înseamnă „casă" iar „A" înseamnă „apă". Numele zeului se scria uneori "A(y)ya sau Ya, şi el putea fi pronunţat „Yaou", „ceva asemănător cu Iahve."El subliniază faptul că semiţii a fost una din cele mai vechi şi populaţii şi culturi cunoscute, fiind atestaţi documentar ca datând de la începutul Mileniului IV î.C. În Mileniul III, ajunseseră mai numeroşi decât sumerienii, pe care i-au asimilat şi apoi au rămas ei ca şi populaţie în zonă, cunoscuţi sub numele de „akkadieni."[50]

Iaveh care a fost predicat de Moise „nu a avut predecesori"[51]Înainte Avraam, şi urmaşii lui erau fără îndoială politeişti şi antropomorfişti. Despre politeismul practicat de Avraam şi părinţii lui ne vorbeşte Iosua în discursul final adresat naţiunii, în care îi provoacă pe evrei să facă o alegere clară între Yahweh şi zeii pe care i-au slujit părinţii lor. Iosua se oferă pe sine ca un exemplu de credincioşie faţă de Dumnezeu. În acel moment poporul s-a angajat că vor rămâne lângă Yahweh.

> Iosua a zis întregului popor: „Aşa vorbeşte Domnul, Dumnezeul lui Israel: „Părinţii voştri Terah, tatăl lui Avraam şi tatăl lui Nahor, locuiau în vechime de cealaltă parte a Rîului (Eufrat), şi slujeau altor dumnezei. Jos 24:3 Eu am luat pe tatăl vostru Avraam din cealaltă parte a Rîului, şi l-am purtat prin toată ţara Canaanului; i-am înmulţit sămînţa, şi i-am dat pe Isaac...Acum, temeţi-vă de Domnul, şi slujiţi-i cu scumpătate şi credincioşie. Depărtaţi dumnezeii cărora le-au slujit părinţii voştri dincolo de Rîu şi în Egipt, şi slujiţi Domnului. Şi dacă nu găsiţi cu cale să slujiţi Domnului, alegeţi astăzi cui vreţi să slujiţi: sau dumnezeilor cărora le slujeau părinţii voştri dincolo de Rîu, sau dumnezeilor Amoriţilor în a căror ţară locuiţi. Cît despre mine, eu şi casa mea vom sluji Domnului". Poporul a răspuns, şi a zis: „Departe de noi gîndul să părăsim pe Domnul, şi să slujim altor dumnezei.[52]

Moise i-a învăţat pe compatrioţii lui monoteismul. El nu i-a învăţat „henoteismul",

45Bottero, *op.cit.*, p. 22
46Bottero, *op.cit.*, p. 22
47Bottero, *op.cit.*, p. 16
48 Mark S. Smith încearcă să descopere originile monoteismului în relaţie cu politeismul, aşa cum ar putea fi observat în literatura Ugaritică. Vezi Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism:Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford University Press, 2001.
49Bottero, *op.cit.*, p. 16
50Bottero, *op.cit.*, p. 17
51Bottero, op.cit., p. 18. Vezi Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, 1998, unde autorul vrea să sublinieze rolul Egiptului în formarea monoteismului.
52Iosua 24:2-3,14-16.

care înseamnă închinarea la un singura zeu, însă nu îi negi pe ceilalţi zei, dar tu îl venerezi doar pe unul. Nu te interesează ceilalţi zei. Zoroastrianismul este un asemenea exemplu, în care este venerat Zarathustra (Zoroastru), însă nu sunt negaţi ceilalţi zei. Este încercarea de unificare a închinării înaintea unui zeu suprem.[53]

Un alt exemplu este cel al babilonienilor, care pe la mijlocul Mileniului II, au încercat să îl aşeze pe Marduc în poziţia de patron al cetăţii Babilon, fiind plasat de-asupra tuturor celorlalţi zei. Bottero menţionează *Epopeea Creaţiei* VII, 143, unde se afirmă despre Marduc că este „o personalitate divină extraordinară, de cincizeci de ori mai zeu decât toţi ceilalţi!"[54] Însă nici o asemenea mişcare henoteistă nu a negat existenţa ceolorlalţi zei.

În concepţia lui Bottero, doar Deuteronomul 4:35, care din punctul lui de vedere datează din secolul al VII-lea î.C., după o jumătate de mileniul după Moise, exclude alţi zei. În acest pasaj citim: „Numai tu ai fost martor la aceste lucruri, ca să cunoşti că numai Domnul este Dumnezeu şi că nu este alt Dumnezeu afară de El." Datarea aleasă de el este împărtăşită doar de o parte a teologilor, care acceptă ipoteza celor patru surse mai vechi (JEDP) care au stat la baza scrierii Pentateuhului.[55]

Revenind la unicitatea lui Yahweh, Isaia repetă de 8 ori numai în capitolul 45, ideea că nu există alt Dumnezeu afară de Yahweh.

> *Eu sînt Domnul, şi nu mai este altul, afară de Mine nu este Dumnezeu....* Ca să se ştie, dela răsăritul soarelui pînă la apusul soarelui, că afară de Mine nu este Dumnezeu: *Eu sînt Domnul, şi nu este altul...* Popoarele ... vor zice rugîndu-te: „*Numai la tine se află Dumnezeu, şi nu este alt Dumnezeu afară de El.*" ... Căci aşa vorbeşte Domnul, Făcătorul cerurilor, singurul Dumnezeu, care a întocmit pămîntul, l-a făcut şi l-a întărit, l-a făcut nu ca să fie pustiu, ci l-a întocmit ca să fie locuit-:„*Eu sînt Domnul, şi nu este altul!...* Cine a proorocit aceste lucruri dela început, şi le-a vestit de mult? Oare nu Eu, Domnul? *Nu este alt Dumnezeu decît Mine, Eu sunt singurul Dumnezeu drept şi mîntuitor, alt Dumnezeu afară de Mine nu este.* Întoarceţi-vă la Mine, şi veţi fi mîntuiţi toţi ceice sînteţi la marginile pămîntului! *Căci Eu sînt Dumnezeu, şi nu altul.*[56]

Plasând Deuteronomul în mileniul I, Botero spune că deşi au mai exitat mişcări henoteiste, în mileniul I îC., însă deoarece acestea „nu au eliminat niciodată existenţa celorlalţi zei,[57] nu putem vorbi decât de un 'anume henoteism', care nu avea nici o legătură cu monoteismul".[58]În concluzie nu exită legături între religia mesopotamiană şi religia biblică, cel puţin din punctul de vedere al unităţii lui Dumnezeu.

Bottero spune că monoteismul este unic în Israel, chiar dacă evreii au împrumutat anumite mituri sau unele idei de la mesopotamieni. El spune că printre miturile preluate de la mesopotamieni este Epopeea lui Ghilgameş, descoperită în întregime în 1872 de George Smith care este printre primii care au descifrat textele cuneiforme, aduse la Londra de la Ninive. În opinia lui epopeea amintită prezintă o poveste mult mai veche decât cea din Genesa despre Potop.[59]De asemenea *Poemul Supraînţeleptului,* care îl reprezintă de fapt pe Noe în

---

53https://www.britannica.com/topic/Zoroastrianism

54 Bottero, *op.cit.*, p. 19

55Bottero susţine Ipoteza documentară care datează cartea Deuteronom în secolul VII î.C., însă tradiţia evreiască şi întreaga tradiţiei creştină susţine că autorul a fost chiar Moise, care a trăit prin secolul XV î.C. Vezi Handaric, *Introducere în Vechiul Testament,op.cit.*, p. 66-67. Vezi şi Handaric *Tratat de istoria interpretării teologiei Vechiului Testament*, Arad: Editura Universităţii „Aurel Vlaicu" din Arad, 2009, ed.rev., 2009 p. 48-103.

56Isaia 45:5-22.

57Bottero, *op.cit.*, p. 19

58Bottero, *op.cit.*, p. 20

59Vezi Bottero, op.cit., p. 20. Ideea surselor scrise mai vechi, a fost formulată de Julius Wellhausen, în cartea sa *Prolegomena to the History of Israel*, unde autorul propune aşa numita Ipoteză Documentară de scriere a Pentateuhului. Consultă Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Illinois (USA): Project Gutenberg. Etext #4732. - First Release: Dec 2003 - ID:5355 This etext was produced by Geoffrey Cowling. (http://reznikov.us/eBooks/Judaica/Prolegomena%20to%20the%20History%20of%20Israel%20by%20Julius%20Wellhausen.pdf)

varianta babiloniană, contemporan cu Epopeea lui Ghilgameş, care vorbeşte despre crearea omului şi potop, datează din a doua treime a mileniului al doilea.[60]

Deşi operele mesapotamienilor relatează aceleaşi evenimente pe care le întâlnim în Genesa, nu trebuie să credem că Moise a împrumutat acele idei de la mesopotamieni sau babilonieni. Dacă evenimentele relatate se regăsesc şi în Vechiul Testament şi în literatura extrabiblică, ar trebui să ne ducă cu gândul la o moştenire comună a umanităţii în legătură cu un cataclism general care a rămas în amintirea comunităţii umane. Să ne amintim că Genesa susţine că la început viaţa oamenilor depăşea de regulă 900 de ani. Asta ar însemna că anumite evenimente s-au putut transmite mai uşor pe cale orală sau scrisă din generaţie în generaţie. De exemplu, profesorii I. Engnell, H.S. Nyberg, şi E. Nielsen, reprezentanţi ai Şcolii de la Upsala, propun metoda orală ca şi metodă de transmitere a informaţiilor înregistrate înprocesul de formare a Pentateuhului, şi a altor cărţi din Vechiul Testament.[61] Reprezentanţii Şcolii Scandinave susţineau că

> tradition in the ancient Orient was mainly oral and only on rare occasions purely written. A period of oral tradition lay behind most written texts, and even after inscription the principal means of transmission continued to be oral (Nyberg).... Engnell followed Nyberg in maintaining that the Old Testament was essentially oral literature which only gained written form at a later period... Eduard Nielsen (*The Oral Tradition*, 1954)... reviews comparative material from the ancient world for learning by heart, such as the Qur'an and the Rigveda, and adds some arguments in support of oral tradition in Mesopotamia.[62]

Urmărind ideea originii închinării la un singur dumnezeu, Bottero observă că nici grecii nu au avut ideea monoteismului. Din punctul lui de vedere „zeul filozofilor... Binele incomparabil... al lui Platon sau 'Actul pur' al lui Aristotel- nu este o divinitate: este o entitate intelectuală, un ansamblu de noţiuni mente să explice raţional lumea. Aşadar, continui să cred că 'inventatorul' monoteismului,... este nimeni altul decât Moise."[63]

În urma evaluării posibilelor încercări de instalare a monoteismului în lumea veche: în Mesopotamia, în Egipt, în Babilon şi în Grecia, Botero susţine că în ce priveşte „inventatorul monoteismului – şi o spun fără nici o ezitare... nu a existat decât un singur descoperitor: Moise".[64 Din] Din punctul lui de vedere, "*Iahwismul lui Moise nu are nicăieri un corespondent, nu i se pot găsi măcar câteva trăsături comune cu alte religii* ?"[65]

5. Concluzie

După cum am observat în lucrarea de faţă, Bottero susţine că Moise a făcut o revoluţie în gândirea religioasă a lumii din vremea lui, ştiind că până atunci toate religiile erau politeiste şi antropomorfiste. În monoteismul promovat de Moise, Yahweh trebuia să fie singurul dumnezeu care să conteze pentru Israel. Imaginea acestui Dumnezeu era radical diferită de imaginea oricărui altui zeu cunoscut până atunci.

Moise a revoluţionat cultul închinării înaintea unui Dumnezeu nevăzut, deoarece acest Dumnezeu nu trebuia să fie susţinut de închinători. În schimb Yahweh cerea oamenilor ascultare de poruncile Sale. Credinciosul avea responsabilitatea să se supună codului etic şi social impus de Dumnezeul fără chip.

Monoteismul promovat de Moise are două caracteristici esenţiale: transcendenţa Lui şi

60Bottero, *op.cit.*, p. 22
61Vezi Geo Widengren, *Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church*, Leiden: E.J. Brill, 1963, p. 42-44. Despre şcoala de la Upsala discută şi R.K. Harrison, *Old Testament Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, London: IVP Press, 1969, (retipărită în 1979), p. 66-69.
62Vezi articolul lui Robert C. Culley, „Oral Tradition and Biblical Studies," *Journal of Oral Tradition*, 1/1 (1986): 30-65, p. 36-38. http://journal.oraltradition.org/files/articles/1i/3_culley.pdf
63Bottero, *op.cit.*, p. 23
64Bottero, *op.cit.*, p. 23
65Bottero, *op.cit.*, p. 19

dovezile manifestării Sale. Portretul lui Yahweh este diferit de portretul zeilor din religiilor lumii de până atunci, într-un context dominat de descrieri antromorfice ale zeilor.

Pentru Bottero, Moise poate fi considerat „inventatorul" Dumnezeului unic. Însă am manifestat reţineri în privinţa folosirii, cu referire la Moise, a termenului de „inventator" al monoteismului, dacă ţinem cont de relatarea biblică ce ne vorbeşte despre revelaţia pe care a avut-o Moise, care s-a refugiat în Madian. Cartea Exodul ne spune că Moise a primit revelaţia în timp ce păştea oile socrului său. Acolo a avut parte de o vedenie neaşteptată.

Propunerea făcută de cunoscutul psihanalist Sigmuld Freud, referitoare la originile monoteismului, nu poate fi acceptată. El considera că Moise a fost influenţat de religia egipteană din acea vreme, când faraonul Akhenaton venera în mod deosebit Zeul Soare. Această ipoteză nu trebuie luată în considerare pentru că nu este un fapt ce poate fi dovedit istoric. Aşa că, până la Moise, nici un cult al vreunui zeu din religiile lumii de până atunci nu poate fi considerat ca promotor al monoteismului.

Deşi suntem de acord cu Bottero în legătură cu originile monoteismului, avem semne de întrebare în legătură cu sursele care l-au influenţat pe Moise. El spune că Moise a împrumutat acele idei de la mesopotamieni sau babilonieni. Părerea noastră este că asemănările dintre relatările din Vechiul Testament şi literatura extrabiblică, ar susţine mai degrabă existenţa unei moşteniri comune a istoriei umanităţii. Dacă acceptăm că varsta umană era mult mai mare în vechime, ar însemna că anumite evenimente s-au putut transmite mai uşor pe cale orală sau scrisă din generaţie în generaţie. Reprezentanţii Şcolii de la Upsala: I. Engnell, H.S. Nyberg, şi E. Nielsen, au susţinut calea orală de transmitere a informaţiilor în Mesopotamia, mai degrabă decât metoda surselor scrise mai vechi cum este cazul Ipotezei documentare.

Bottero afirmă fără nici o ezitare că Moise a fost singurul descoperitor la monoteismului, care nu are niciunde un corespondent în istorie.

BIBLIOGRAPHY

Assmann, Jan, Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism, Harvard University Press, 1998

Bottero, Jean, Marc-Alain Ouaknin şi Joseph Moingt, Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu, Colecţia „Demonul Teoriei", trad. Luminiţa Brăileanu, Bucureşti: Art, 2008. (Le plus belle histoire de Dieu, Editions du Seuil, 1997).

Culley, Robert C., „Oral Tradition and Biblical Studies," *Journal of Oral Tradition*, 1/1 (1986): 30-65, p. 36-38. http://journal.oraltradition.org/files/articles/1i/3_culley.pdf

Dawson, Christopher, *Christianity and Western Civilization: Christopher Dawson's Insight: Can a Culture Survive the Loss of Its Religious Roots? ; Papers Presented at a Conference Sponsored by the Wethersfield Institute*, New York City, October 15, 1993, Ignatius Press, 1995

Durant, Will, *The Age of Faith: The Story of Civilization,* Simon and Schuster, 2011.

Freud, Sigmuld, Moses and Monotheism, trad. Katherine Jones, New York, London: Knopf, (Harmakis Edizioni,) 1939.

Mihai, Handaric, *Introducere în Vechiul Testament,* Arad: Editura Universităţii Aurel Vlaicu – Arad, 2009, ediţia a II-a, revizuită

Mihai, Handaric, *Tratat de istoria interpretării teologiei Vechiului Testament,* Arad: Editura Universităţii „Aurel Vlaicu" din Arad, 2009, ed.rev., 2009.

Smith, Mark S., *The Origins of Biblical Monotheism:Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford University Press, 2001.

Suomala, Karla R., *Moses and God in Dialogue: Exodus 32-34 in Postbiblical Literature, din Studies in Biblical Literature*, New York, Washington, Oxford: Peter Lang Publishing, 2004.

Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel,* Illinois (USA): Project Gutenberg. Etext #4732. - First Release: Dec 2003 - ID:5355 This etext was produced by Geoffrey Cowling.
(http://reznikov.us/eBooks/Judaica/Prolegomena%20to%20the%20History%20of%20Israel %20by%20Julius%20Wellhausen.pdf)

Geo Widengren, *Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church*, Leiden: E.J. Brill, 1963.

R.K. Harrison, *Old Testament Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, London: IVP Press, 1969, (retipărită în 1979).

https://www.britannica.com/topic/Zoroastrianism

https://www.google.ro/search?client=opera&q=moses+of+the+bible+story&sourceid=opera&ie=UTF-8&oe=UTF-8

http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=article5&id_article=140

https://www.google.ro/search?client=opera&q=Moses+and+talmud&sourceid=opera&ie=UTF-8&oe=UTF-8.

http://www.sacred-texts.com/jud/tmm/tmm08.htm.

ISRAEL AND MONOTHEISM

Mihai Handaric
Assoc. Prof., PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract:In this paper, we will refer to the emergence of monotheism in Judaism, as the first monoteistic religion in the world.This paper addresses the theme of "Israel and Monotheism" as seen from the book written by Jean Bottero, Marc-Alain Ouaknin and Joseph Moingt, "The Most Beautiful History of God, The Demon Theory." If in a previous article we discussed about Moses as the originator of Monotheism, in this paper we will refer to Israel as the people among whom Monotheism was first implemented. The biblical account speaks of Abraham as the ancestor of Israel. God commands Abraham to leavea out his country, his kindred, including his gods, in order to serve Him alone. Bottero partially accepts the historicity of the biblical account of Abraham, but is skeptical about the historicity of some biblical accounts. We understand the selective way of approaching the Old Testament text, knowing that Bottero was a representative of the historical-critical method. In this method, selectivity has often proved to be random. Moses radically changed the exchange between man and God. Until then, in polytheism, people offered rich gifts to God. But Yahweh is honored if the believer serves him by obeying his moral laws. Regarding the labeling of the Ten Commandments, as "simple banalities about good behavior," we argued that they are were deeply dug into man's consciousness. (Romans 2:12-15). Kant maintained that the moral law in man is proof of the presence of the transcendent in man. Antoni Ligeza claimed that „the Dacalogue proved to be simple but powerful, concise and universal. It is logically consistent and complete"". Speaking of monotheism and the Bible, Bottero states that the Torah was considered to be the essential part of the law coming from God. The Torah is also known as "The Books of Moses." Lately, Ezra gave the final form of the Jewish canon. Ezra is considered the true founder of Judaism. After him you could refer to God through the text of the Law. The prophets, in the opinion of Bottero, fought against syncretism. They are called "defenders of the total religious ideal of Moses." So monotheism crystallized with the completion of the Bible canon.

Keywords: Israel, Monotheism, Yahweh, cult, covenant, Hebrew Bible

1. Introducere

În lume există trei religii monoteiste: Iudaismul, Creştinismul şi Islamismul.Pentru că ne referim la originile monoteismului, vom lua în considerare faptul că Iudaismul este prima religie monoteistă. De aceea ne vom vorbi despre apariţia monoteismului în Iudaism. Lucrarea de faţă abordează tema „Israel şi monoteismul" privită prin prisma cărţii scrisă de Jean Bottero, Marc-Alain Ouaknin şi Joseph Moingt,[1]*Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*, Colecţia „Demonul Teoriei", trad. Luminiţa Brăileanu, Bucureşti: Art, 2008. (Le plus belle histoire de Dieu, Editions du Seuil, 1997). De vorbă cu Helene Monsacre şi Jean-Louis Schlegel.

Dacă într-un articol anterior am discutat despre Moise ca originator al Monoteismului, în această lucrare ne vom referi la Israel ca poporul în mijlocul căruia a fost implementat pentru prima dată Monoteismul. Vom avea în vedere cultul închinării care a fost creat în jurul lui Yahweh – singurul Dumnezeu al lui Israel. Vom discuta despre legământul care se impune atunci când Israel a decis să Îl aleagă pe Yahweh ca singurul lor Dumnezeu. Ne vom referi

1Vezi Jean Bottero, Marc-Alain Ouaknin şi Joseph Moingt, *Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu*, Colecţia „Demonul Teoriei", trad. Luminiţa Brăileanu, Bucureşti: Art, 2008. (Le plus belle histoire de Dieu, Editions du Seuil, 1997). De vorbă cu Helene Monsacre şi Jean-Louis Schlegel

apoi şi la cartea sfântă – Biblia evreilor – cunoscută în Creştinism sub numele de Vechiul Testament, care reglemenetează menţinerea unei relaţii corespunzătoare între Yahweh şi poporul Israel.

2. Istoria lui Israel şi monoteismul

Vorbind despre strămoşii lui Israel, Bottero face referire şi la Avraam. Genesa descrie istoria formării poporului Israel începând cu capitolul 12, când Yahweh se hotărăşte să aleagă un popor care să îi aparţină, şi căruia să îi dăruiască o ţară.

> Domnul zisese lui Avram: „Ieşi din ţara ta, din rudenia ta, şi din casa tatălui tău, şi vino în ţara pe care ţi-o voi arăta. Voi face din tine un neam mare, şi te voi binecuvînta; îţi voi face un nume mare, şi vei fi o binecuvîntare. Voi binecuvînta pe ceice te vor binecuvînta, şi voi blestema pe cei ce te vor blestema; şi toate familiile pământului vor fi binecuvîntate în tine. Avram a plecat, cum îi spusese Domnul, şi a plecat şi Lot împreună cu el. Avram avea şaptezeci şi cinci de ani, cînd a ieşit din Haran. Avram a luat pe Sarai, nevastă-sa, şi pe Lot, fiul fratelui său, împreună cu toate averile, pe cari le strînseseră şi cu toate slugile pe cari le cîştigaseră în Haran. Au plecat în ţara Canaan, şi au ajuns în ţara Canaan.[2]

Dumnezeu îi porunceşte lui Avraam să renunţe la ţara, rudenia şi casa tatălui său, inclusiv la dumnezeii înaintea cărora se închina până atunci ca să Îl slujească numai pe El. Despre faptul că Avraam şi familia lui erau politeişti, vorbeşte şi cartea Iosua

> Iosua a zis întregului popor: „Aşa vorbeşte Domnul, Dumnezeul lui Israel: „Părinţii voştri Terah, tatăl lui Avraam şi tatăl lui Nahor, locuiau în vechime de cealaltă parte a Rîului (Eufrat), şi slujeau altor dumnezei. Eu am luat pe tatăl vostru Avraam din cealaltă parte a Rîului, şi l-am purtat prin toată ţara Canaanului; i-am înmulţit sămînţa, şi i-am dat pe Isaac. Lui Isaac i-am dat pe Iacov şi pe Esau: lui Esau i-am dat în stăpînire muntele Seir, iar Iacov şi fiii lui s'au pogorît în Egipt. Am trimes pe Moise şi pe Aaron şi am lovit Egiptul cu minunile pe cari le-am făcut în mijlocul lui; apoi v'am scos afară din el.[3]

Tradiţia evreiască conţine mai multe naraţiuni care afirmă cum Avraam şi tatăl lui Terah au renunţat la politeism. Louis Ginzberg, un rabin care a trăit la începutul secolului XX, scrie o carte intitulată: *The Legends of the Jews - Vol. I: From the Creation to Jacob*,[4] adună mai multe povestiri din Talmud, Midraş, din tradiţia orală a evreilor numită Hagada şi le prezintă într-o ordine cronologică.

În una din aceste povestiri se vorbeşte despre faptul că Terah avea un atelier de confecţionat idoli. Când era copil, Avraam a vrut să se convingă dacă aceşti dumnezei sunt reali. Le-a preparat o masă şi i-a chemat să vină să mânânce. Însă toţi au rămas nemişcaţi. Atunci Avraam a luat o secure şi i-a distrus pe toţi, iar în final a lăsat securea în mâna idolului mai mare. Când a venit Terah, care s-a înfuriat pe Avraam pentru ce făcuse, Avraam a spus că idolul mai mare a făcut acest lucru, pentru că ceilalţi idoli au vrut să mânânce din mâncarea pregătită de el. Terah a răspuns că idolii nu sunt decât lemn şi piatră şi nu au suflet. Atunci Avraam l-a întrebat: De ce te închini unor chipuri care nu au putere? Atunci Terah a distrus şi idolul mare şi a ieşit din atelier.[5]

Bottero susţine că informaţiile legate de strămoşul lui Israel, Avraam, şi pe care le oferă Scriptura „sunt impregnate de folclor şi de legendă", însă susţine istoricitatea strămoşilor lui Israel. Din punctul lui de vedere, „este destul de plauzibil că au existat, nu se prea întâmplă ca un popor să-şi inventeze strămoşi, iar la semiţii nomazi mai ales sentimentul

2Genesa 12:1-5.
3Iosua 24:2-5.
4 Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews - Vol. I: From the Creation to Jacob*, New York: Cosimo Classics Inc., Apr 1, 2006 (originaly published in 1909, by the Jewish Publication Society of America). Vezi de asemenea cartea lui Menaḥem G. Glen, *Jewish tales and legends,* Hebrew Pub. Co.,Jan 1, 1929, p. 37-41.
5Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews - Vol. I, op.cit.,* p. 213-215

şi amintirea genealogiei sunt foarte puternice."[6]

Despre Avraam citim că a locuit în Ur „este posibil – ba chiar verosimil – dar nu este un adevăr stabilit. Este adevărat că în jurul secolului al XVIII-lea î e n , de-a lungul Eufratului s-au petrecut vaste mişcări de nomazi"[7]

Vorbind despre alcătuirea Vechiului Testament, Bottero spune că după Exilul Babilonian, începând cu Secolul V, evreii au adunat legendele lor. „Din pietate şi pentru a nu le irosi, ele au fost întreţesute într-o poveste aparent unică şi coerentă, dar în care sunt destul de uşor de identificat cuvinte, imagini, stiluri diferite. Desigur o separaţie riguroasă este imposibil de făcut... în ceea ce priveşte identitatea şi nici compoziţia".[8]

Este adevărat că Biblia a fost compusă de mai mulţi autori, compilatori, care au dat formă finală şi coerentă Vechiului Testament. Faptul că textul sacru este o compilaţie, că avem mai multe stiluri şi genuri literare, nu trebuie să ne ducă cu gândul că naraţiunea nu este istorică. Moise prezintă în primele unsprezece capitole din Genesa, evenimentele care s-au derulat cu peste 2000 ani înainte de el – începând cu Creaţia.

Bottero se referă la evenimentele legate de eliberarea lui Israel din robia Egipteană, numindu-le „Legenda" Exodului.[9]El afirmă că rugul aprins, Exodul, Tablele legii nu sunt nici măcar metafore care înlesnesc acceptarea unei anumite idei despre un anumit dumnezeu,ci „eu aş spune mai simplu: „legende"... marile momente ale istoriei popoarelor sunt întotdeauna mai mult sau mai puţin miraculoase. Există cu siguranţă o legendă a lui Moise, dar care conţine trăsături mai pertinente decât aceea a lui Avraam... ceva mai puţin vagi"[10]

Ca să justifice caracterul mitic al exodului, Bottero spune că şi în alte culturi, există legende asemănătoare despre oameni mari, ca Sargon I, marele rege mesopotamian, „care a domnit pe la 2300-2200 şi care a înfiinţat primul imperiu semitic – regatul Akkad -, fusese şi el găsit într-un coşuleţ plutind pe apă, adoptat şi crescut de un grădinar..."[11]

Pe de altă parte, din perspectiva lui, este adevărat că evreii au fost robi în Egipt „relele tratamente la care au fost supuşi la un moment dat, evadarea lor sunt împrejurări istorice plauzibile."[12] Dar din punctul lui de vedere nu ar trebui să acceptăm ca fiind istorice:[13] „întâmplarea cu plăgile Egiptului, marea care se deschide şi alte elemente la fel de supranaturale."[14] Acestea ar trebui, spune el, considerate legende, care, au reprezentat motivele principale în alcătuirea „unui poem minuat (Exod 15,1-11)". Cu privire la revelaţia de care Israel a avut parte pe muntele Sinai, Bottero spune că în realitate a avut loc „o erupţie vulcanică: ştim că au existat astfel de erupţii, cel puţin în ţinutul Madian."[15]

Deşi nu este surprinzător modul selectiv de interpretare a textului Vechiului Testament, Bottero fiind un reprezentant al metodei istorico-critice de abordare a Scripturii, trebuie să afirmăm că selectivitatea, de multe ori aleatoare, intră în contradicţie cu pretenţiile lui Yahweh legate de respectarea cu stricteţe ale legilor morale de către credincios. De ce să nu ne îndoim de veridicitatea regulilor morale ale lui Yahweh, dacă ne permitem să fim sceptici din punct de vedere al istoricităţii unor evenimente care pretind că sunt istorice?

David Law Law arată că această metodă a reprezentat calea principală de analiză a

6Bottero, *op.cit.*, p. 25
7Bottero, *op.cit.*, p. 26
8Bottero, *op.cit.*, p. 26
9Bottero, op.cit., p. 27
10Bottero, *op.cit.*, p. 27-28
11Bottero, *op.cit.*, p. 28
12Bottero, *op.cit.*, p. 28
13Despre istoricitatea evenimentelor din Pentateuh consultă A. R Millard, D. J. Wiseman, *Essays on the Patriarchal Narratives*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2008, p. 84-85.
14Bottero, *op.cit.*, p. 28
15Bottero, *op.cit.*, p. 28

Scripturii în ultimul secol.[16] Pentru mai mulţi ani ea a fost metoda de bază, şi se foloseşte şi în prezent. Însă slăbiciunea ei stă în subiectivitatea cu care stabileşte că un text este istoric sau legendă. Acest lucru este observat când evaluăm părerile pro şi contra ale diferiţilor teologi cu privire la un anumit text biblic. De multe ori nu se ajunge la un consens în interpretare. De aceea Brevard Childs[17] propune înlocuirea metodei criticii istorice cu metoda canonică care consideră întreg textul ca unitate de analiză teologică.[18]

3. Monoteismul şi cultul închinării la Yahweh

Pentru că ne referim la Yahweh ca Dumnezeu unic venerat în Israel, este necesar să explicăm semnificaţia numelui. Bottero spune că Yahweh este un nume care desemnează însăşi natura divinităţii nevăzute. „Numele... era lucrul însuşi tradus... Iahve evoca persoana a treia de masculin singular a prezetului vebului ebraic (limba lui Moise) care însemna 'a fi, a exista'"[19]

Despre identitatea numelui lui Yahweh ne vorbeşte cartea Exod, care se referă exact la momentul revelaţiei pe care a avut-o Moise la Muntele Sinai, care îi cere să îi destăinuiască numele, din mijlocul Rugului aprins.

> Dumnezeu a zis: „Eu voi fi negreşit cu tine; şi iată care va fi pentru tine semnul că Eu te-am trimes: după ce vei scoate pe popor din Egipt, veţi sluji lui Dumnezeu pe muntele acesta." Moise a zis lui Dumnezeu: „Iată, cînd mă voi duce la copiii lui Israel, şi le voi spune: „Dumnezeul părinţilor voştri m'a trimes la voi"; şi mă vor întreba: „Care este Numele Lui?" ce le voi răspunde?" Dumnezeu a zis lui Moise: „*Eu sînt Cel ce sînt (italicele îmi aparţin).*" Şi a adăugat: „Vei răspunde copiilor lui Israel astfel: „Cel ce se numeşte „Eu sînt", m'a trimes la voi." Dumnezeu a mai zis lui Moise: „Aşa să vorbeşti copiilor lui Israel: „Domnul, Dumnezeul părinţilor voştri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov, m'a trimes la voi. Acesta este Numele Meu pentru vecinicie, acesta este Numele Meu din neam în neam.[20]

Mark S. Smith în cartea sa intitulată *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel,* încearcă să identifice originea numelui Yahweh. Din persepctiva unor cercetători, numele „was a shortened form of a title of El which became a divine name."[21] În inscripţiile tradiţiilor israelite de după perioada monarhiei au fost numărate în jur de 557 de nume compuse ale lui Dumnezeu, toate incluzând numele Yahweh ca element divin.[22]

Bottero observa că Dumnezeul lui Israel era misterios. „Nu puteai ştii nimic altceva decât numele, singura realitate articulată de numele lui:.. că El există, că El este acolo, prezent...cu alte cuvinte 'Nimeni nu trebuie să ştie despre Mine decât existenţa mea, realitatea mea; restul e taină, de nepătruns şi de neştiut!'"[23] Prin numele pe care îl poartă acest dumnezeu fără chip, monoteismul israelit „tinde să elimine complet din credinţa în Iahve şi din relitatea pe care voia să o zidească în jurul lui orice 'antropomorfism', adică orice aparenţă omenească.[24]

Până atunci religiile lumii îşi bazau crezul pe „cei doi stâlpi pe care se sprijineau toate

16Vezi cartea lui David R. Law, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed, London: T&T Clark International,* A&C Black, Apr 26, 2012, despre metoda istorico-critică de interpretare a Scripturii.
17Vezi Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia: Fortress Press, 1988.
18În prezent se pune sub semnul îndoielii şi abordarea canonică. Consultă cartea editată de Craig Bartholomew, Scott Hahn, Robin Parry, Christopher Seitz, Al Wolters, editori, *Canon and Biblical Interpretation,* din Scripture and Hermeneutics Series, vol. 7, Grand Rapids: Zondervan, Oct 5, 2010, (publicată iniţial în 2006).
19 Bottero, op.cit., p. 14
20Exod 3:12-15
21Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 1990, (2nd Ed., 2002), p. 25.
22Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, *op.cit*., p. 35.
23 Bottero, *op.cit.*, p. 15
24 Bottero, *op.cit.*, p. 15

religiile vremii,... calitatea de zeu putea fi atribuită uneori unui numă destul de mare de persoane, de zei... aceşti zei nu puteau fi închipuiţi decât după popria noastră imagine şi figură omenească: erau deci ca nişte oameni mai mari, mai puternici, mai inteligenţi"[25]

În aceeaşi ordine de idei, Bottero susţine că un aspect esenţial al legământului dintre Yahweh cu Israel, este că Moise el „a refuzat să îi dea un chip lui Iahve: este un punct esenţial al mesajului său... orice ar fi putut evoca o oarecare 'umanitate' a lui Iave... un cult diferit de celelalte culte practicate pretutindeni în regiunile cunoscute, în Mesopotamia, sau în Egipt etc."[26]

Despre caracterul misterios al lui Yahweh, vorbeşte şi Harold Bloom, în cartea sa *Jesus and Yahweh: The Names Divine*, unde spune că în tradiţia lui Israel, numele Yahweh nu este numai arhaic, ci şi interzis. În vremea rabinului Hillel, rar auzeai rostindu-se acest numele, deoarece Yahweh era considerat „as obscure as its pronounciation".[27]

De asemenea, Bottero spune că Moise a schimbat radical schimbul dintre om şi Dumnezeu. Până atunci în politeism, oamenii ofereau zeului sau zeilor pe care îi venerau, daruri bogate, tot ce aceştia ar fi putut râvni. Cu privire la Yahweh „ceea ce a evidenţiat ca fiind singurul cult vrednic de a fi adus lui Iahve era ascultarea de poruncile sale"[28]

Prin imaginea pe care o proiectează, Botero ar putea diminua caracterul personal, al Dumnezeului lui Israel, chiar dacă el accentuează pe de altă parte voinţa sa morală. El spune că Yahweh „care nu avea nimic omenesc, nu putea avea decât o voinţă 'morală'".[29]Să nu uităm că la facerea omului, prima naraţiune a creaţiei din Genesa, insistă că omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu.

> Apoi Dumnezeu a zis: „Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră; el să stăpînească peste peştii mării, peste păsările cerului, peste vite, peste tot pămîntul şi peste toate tîrîtoarele cari se mişcă pe pămînt." Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu; parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut. Dumnezeu i-a binecuvîntat, şi Dumnezeu le-a zis: „Creşteţi, înmulţiţi-vă, umpleţi pământul, şi supuneţi-l; şi stăpîniţi peste peştii mării, peste păsările cerului, şi peste orice vieţuitoare care se mişcă pe pământ."[30]

Înseamnă că Yahweh nu este radical diferit de om, dacă Dumnezeu era modelul după care a fost alcătuit omul.

În privinţa caracterului moral al legământului dintre Yahweh şi Israel, Decalogul reprezintă rezumatul acestei moralităţi. În concepţia lui Botero, toată esenţa Decalogului constă în acest imperativ: Pe Yahweh îl cinsteşti şi îl slujeşti doar dacă respecţi morala dorită şi impusă de El. Înseamnă că *monoteismul mozaic este moral fundamentat.* Nu poţi vorbi desre monoteism fără morala impusă de acest Dumnezeu. Din punctul lui de vedere, la aceasta se rezumă în linii mari istoria primilor paşi spre monoteism.[31]

4. Legământul lui Yahweh cu Israel

Bottero susţine că oferta legământului a fost poarta prin care în mod treptat s-a impus monoteismul în Israel. El semnalează că pe vremea aceea, legământul şi religia erau concepute ca având caracter colectiv. De aceea Yahweh îşi alege un popor care să fie al Lui, faţă de care se angajează că îl va susţine şi că va rămâne credincios de-a lungul istorie relaţiei cu acest popor. În felul acesta Iahweh intră „ca actor... în istorie. Or tocmai istoria ulterioară a poporului lui Israel avea să modeleze viziunea asupra Lui. După părerea mea – spune Bottero

25 Bottero, *op.cit.,* p. 15
26Bottero, *op.cit.,* p. 23
27Harold Bloom, *Jesus and Yahweh: The Names Divine*, Riverhead Books, 2005, p. 128.
28 Bottero, *op.cit.,* p. 24
29 Bottero, *op.cit.,* p. 24
30Vezi Genesa 1:26-28.
31 Bottero, *op.cit.,* p. 24

– în acest fel s-a ivit încetul cu încetul şi apoi s-a impus monoteismul."[32]

Despre încheierea legământului dintre Yahweh şi Israel la Muntele Sinai, vorbeşte cartea Exod, în capitolele 19 la 24. La început se fac pregătirile pentru încheierea legământului, când Yahweh se angajează să facă din Israel un popor de preoţi.

> În luna a treia după ieşirea lor din ţara Egiptului, copiii lui Israel au ajuns în ziua aceea în pustia Sinai. După ce au plecat de la Refidim, au ajuns în pustia Sinai, şi au tăbărît în pustie. Israel a tăbărît acolo, în faţa muntelui. Moise s'a suit la Dumnezeu. Si Domnul l-a chemat de pe munte, zicînd: „Aşa să vorbeşti casei lui Iacov, şi să spui copiilor lui Israel: „Aţi văzut ce am făcut Egiptului, şi cum v'am purtat pe aripi de vultur şi v'am adus aici la Mine. Acum, dacă veţi asculta glasul meu, şi dacă veţi păzi legămîntul Meu, veţi fi ai Mei dintre toate popoarele, căci tot pămîntul este al Meu; Îmi veţi fi o împărăţie de preoţi şi un neam sfînt. Acestea sînt cuvintele pe cari le vei spune copiilor lui Israel."[33]

În capitolul 20 din aceeaşi carte, Yahweh rosteşte cu gura Lui Cele Zece Porunci, pe care poporul avea obligaţia să le respecte. Bottero spune că poruncile reprezentau singurul mod în care credinciosul putea să îi aducă un omagiu care să Îl împlinească.

> Acest cod moral reprezenta şi el o adevărată noutate, complet neaşteptată faţă de contextul general. Desigul nu prin conţinut, care nu este în fond decât un scurt catalog cu simple banalităţi de bună purtare: să nu ucizi, să nu furi, să nu iei ceea ce aparţine altora... a te purta cinstit, moral, respectându-i pe ceilalţi, avea să devină singurul mod autentic de a-I aduce un omagiu pe măsură, de a-I recunoaşte măreţia. Este un adevărat cutremur![34]

Referitor la etichetarea poruncilor ca „simple banalităţi de bună purtare", considerăm că ele sunt privite de oameni ca simple, deoarece ele au fost adânc săpate în conştiinţa omului la creaţie. De aceea sunt considerate banale. Pavel scrie în Romani despre acest subiect. „Cînd Neamurile (*Păgânii – n.autor*), măcar că n'au lege, fac din fire lucrurile Legii (*Decalogul fiind rezumatul ei - n.autor*), prin aceasta ei, cari n'au o lege, îşi sînt singuri lege; şi ei dovedesc că lucrarea Legii este scrisă în inimile lor; fiindcă despre lucrarea aceasta mărturiseşte cugetul lor şi gîndurile lor, cari sau se învinovăţesc sau se desvinovăţesc între ele" (Rom 2:14-15). Kant susţinea că legea morală din om este o dovadă a prezenţei creatorului în om. „"Two things fill me with wonder," Kant confessed: "the starry sky above and the moral law within." "[35]

Aceste legi simple şi considerate comune de Bottero, dau sens fiinţei umane, menţin relaţiile, familia şi favorizează încrederea care este fundamentală şi în afaceri. Antoni Ligeza, în cartea sa: *Logical Foundations for Rule-Based Systems*, afirmă că „the best known set of rules, the Ten Commandments, have been accompaning us since the time of Moses. The Dacalogue proved to be simple but powerful, concise and universal. It is logically consistent and complete".[36]

Bottero observă că intrarea în Canaan a creat dificultăţi în respectarea poruncilor lui Yahweh. Ca nomazi le era mult mai uşor „să rămână exclusiv legaţi de poruncile lui Yahweh în plin deşert decât să-I rămână credincioşi după ce s-ar fi sedentarizat".[37]Evreii au învăţat multe de la canaaniţi în privinţa agriculturii, a societăţii, diferenţe dintre bogaţi şi săraci,

---

32Bottero, *op.cit.*, p. 32

33 Exod 19:1-6

34 Bottero, *op.cit.*, p. 31

35 https://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/4-the-pillars-of-unbelief-kant.html, vezi Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, from *Cambridge Texts in The History of Philosophy*: Cambridge, trans., Mary Gregor: Cambridge University Press, 1997 (reprint 2003), p. 133.

36 Vezi Antoni Ligeza, *Logical Foundations for Rule-Based Systems*, Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2006, p.V. Consultă şi Jay W. Marshall, *The 10 Commandments & Christian Community*, Herald Press, 1996.

37 Bottero, *op.cit.*, p. 33

„creditori şi datornici... au intrat în mentalitatea interesului privat. Din acel moment, respectarea fraternităţii fundamentale pe care o preconiza morala mozaică a Decalogului a devenit mult mai dificilă şi ocaziile de a o încălca mult mai frecvente."[38]

Însă seriozitatea încheierii legământului dintre Yahweh şi Israel, impunea conformarea faţă de condiţiile impuse. După darea Legii pe Sinai, Israel a trecut printr-un proces ceremonial specific vremii, care presupunea angajament total din partea poporului. Erau sacrificae animale ale căror sânge reprezenta garanţia împlinirii angajamentelor lui Israel faţă de Yahweh.

> Moise a scris toate cuvintele Domnului. Apoi s'a sculat dis de dimineaţă, a zidit un altar la poalele muntelui, şi a ridicat douăsprezece pietre pentru cele douăsprezece seminţii ale lui Israel. A trimes pe nişte tineri dintre copiii lui Israel, să aducă Domnului arderi-de-tot, şi să junghie tauri ca jertfe de mulţămire. Moise a luat jumătate din sînge, şi l-a pus în străchini, iar cealaltă jumătate a stropit-o pe altar.
>
> A luat cartea legămîntului, şi a citit-o în faţa poporului. Ei au zis: „Vom face şi vom asculta tot ce a zis Domnul." Moise a luat sîngele, şi a stropit poporul, zicînd: „Iată sîngele legămîntului, pe care l-a făcut Domnul cu voi pe temeiul tuturor acestor cuvinte."[39]

Decalogul scoate în evidenţă responsabilitatea personală a individului care trăieşte în comunitate. Astfel că faptele bune sau rele ale unui individ vor atrage asupra lui, nu asupra celorlalţi mânia lui Yahweh. „Iudaismul este o religie personală, ceea ce a dat naştere unor îngrijorări cu privire la felul în care fiecare va fi tratat de către Dumnezeu."[40] Deoarece naţiunea durează mai mult, suferinţa putea suferi amânare, dar pentru un individ care trăia puţin, trebuia să vină pedeapsa aici pe pământ, înainte de moarte, sau răsplata pentru faptele bune - pentru ascultarea de Yahweh.[41]

5. Monoteismul şi Biblia evreilor

În această secţiune ne vom referi la modul în care Biblia evreilor a contribuit la apariţia şi dezvoltarea monoteismului. Vom lua în considerare Torah ca parte principală în definirea monoteismului, iar apoi vom avea în vedere şi Profeţii care au avut un rol important în cristalizarea monteismului.

a. Torah şi monoteismul

Despre Scriptura evreilor, Bottero spune că voinţa lui Yahweh „secol după secol,.. a fost codificată în percepte morale şi religioase", pozitive sau negative, din ce în ce mai numeroase" şi mai precise.[42] Aceste legi încep treptat să fie privite „cu o extremă atenţie. Într-un fel ele iau locul lui Dumnezeu Însuşi, I se suprapun, ba chiar parţial I se subtituie."[43]

Vorbind despre conţinutul Bibliei lor, el afirmă că Torah era considerată partea esenţială, a legislaţiei venite de la Dumnezeu. Torah mai este cunoscută şi sub numele de „Cărţile lui Moise".[44] Este amintit cărturarul Ezra, care s-a îngrijit de forma finală a canonului evreiesc. Ezra este considerat adevăratul fondator al iudaismului „un om al literei scrise". După el „raportarea la Dumnezeu nu mai era imediată, ci trecea (şi mai trece şi în

38 Bottero, *op.cit.*, p. 33
39 Exod 24:4-8.
40 Bottero, *op.cit.*, p. 41
41 Despre nevoia înnodării firului cunoaşterii datorită pieirii fiecăruia dintre noi, vorbeşte şi Ion Pânzaru, în cartea *Practici ale interpretării de text*, Iaşi: Polirom, 1999, p. 8.
42 Bottero, *op.cit.*, p. 41
43 Bottero, *op.cit.*, p. 41
44 Robert Alter, îşi intitulează comentariul asupra Torei, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, New York, London: W. W. Norton & Company, 2004. Vezi variana online Oct 17, 2008. În legătură cu paternitatea lui Moise ca autor al Torei, consultă Sol Scharfste, *The Five Books of Moses*, New York: KTAV Publishing House Inc., 2005, p. 21-23, unde se menţionează că Talmudul susţine că Moise a scris cele cinci volume din Torah în timpul celor 40 de ani în pustie. Vezi şi Richard Elliott Friedman, *Commentary on the Torah*, Harper Collins, 2012.

ziua de azi) prin text, textul Legii sau mai precis al Torei"[45]

Pe de altă parte, Bottero consideră că „Biblia păstrează ecoul multor controverse pe care le-a provocat problema „dreptei răsplăţi" făcute de Yahweh în comunitate, şi la urma urmelor, a justificării răului."[46]

În Biblia lor Yahweh le promite o ţară, un loc geografic, care reprezenta una din cele mai mari binecuvântări ale divinităţii. În acest context Bottero este întrebat dacă nu este contradicţie între descrierea unui dumnezeu suveran care îi garantează poporului său continuitate naţională şi Dumnezeul unic al întregului univers.El spune că este o contradicţia dintre religie şi politică, care sunt domenii total distincte. Alegerea unui popor are de a face cu o entitate politică. Însă „evoluţia religioasă a Israelului a fost dictată de aceste începuturi"[47]Torah subliniază că aşezarea lor în Canaan s-a datorat vinovăţiei morale a acelor popoare. În dialogul cu Avraam, Yahweh îi destăinuie acestuia că abia după 430 de ani evreii vor putea intra în posesia ţării. „Domnul a zis lui Avram: „Să ştii hotărît că sămînţa ta va fi străină într'o ţară, care nu va fi a ei; acolo va fi robită, şi o vor apăsa greu, timp de patru sute de ani. Gen 15:16 În al patrulea neam, ea se va întoarce aici; căci nelegiuirea Amoriţilor nu şi-a atins încă vîrful.""[48]

O religie poate fi folosită în scopuri politice, interlocutorul se întreba dacă nu cumva Moisea inventat această religie cu scopuri politice, pentru a induce un sentiment puternic al unităţii naţiunii. Bottero nu este de acord. El spune că „cei care cred că religia a fost pusă la punct pentru a consolida o „putere", oricare ar fi aceea, nu înţeleg ce este religia".[49] În opinia lui aceasta ar fi identică cu expresia: „că dragostea nu a fost inventată decât pentru a consolida o putere". Moise a folosit politicul pentru că omul nu este făcut „numai din spirit şi pentru că e mai bine să-i înrolezi (pe oameni) pentru o cauză"[50]Şi Michel Foucault, abordează religia din perspectiva culturii, în cartea intitulată *Religion and Culture.*[51] Însă, în opinia lui Bottero religia are la bază dorinţa sinceră de venerare a lui Dumnezeu. De aceea el spune că „religia este perfect compatibilă cu dragostea... care prin definiţie, prin finalitate, prin exercitare, îşi crează o sferă a ei după care o recunoşti întotdeauna"[52]

Constatarea lui Bottero este că mulţi specialişti în istoria religiilor au greşit în cercetările lor pentru că „ei nu s-au gândit niciodată serios la ceea ce este o religie, la ce este Religia".[53]S-a greşit în cercetare pentru că religia a fost privită „ca factor de ansamblu de presiune socială asupra indivizilor decât ca sentiment individual."[54]Marx susţine extrema că religioa este opium pentru popor.[55] Mergând mai departe cu asemănarea, Bottero spune că puţini oameni au un sentiment total al religiei, cum şi puţini sunt cei care au fost autentic îndrăgostiţi.

De aceea el mărturiseşte că are pentru Moise „o admiraţie fără margini... văd în el primul spirit religios cunoscut în lume, care a ştiut să se rupă dintr-o dată de normele religioase universal acceptate ale timpului său, care poate că fără el ar fi fost mai acceptate şi astăzi."[56]Până la monoteismul revelat lui Moise, şi care este înregistrat în Biblia evreilor,

45Bottero, *op.cit.*, p. 42
46Bottero, *op.cit.*, p. 41
47Bottero, *op.cit.*, p. 42
48Consultă Genesa 15:13,16.
49Bottero, *op.cit.*, p. 43
50Bottero, *op.cit.*, p. 43
51Vezi Michel Foucault, *Religion and Culture*, New York: Routledge, 1999.
52Bottero, *op.cit.*, p. 43
53Bottero, *op.cit.*, p. 44
54Bottero, *op.cit.*, p. 44
55 Karl Marx, Friedrich Engels, *On Religion*, Courier Corporation, Mineola, New York: Dover Publications Inc., 2012, p. 42.
56 Bottero, *op.cit.*, p. 45

oamenii susţineau un antropomorfism radical şi himeric. „Moise ne-a scos din această rătăcire, făcându-ne să înţelegem... că dacă Dumnezeu ne este necesar, atunci acel Dumnezeu nu trebuie să semene cu noi pe cât posibil la nimic”.[57]

Moise elimină explicaţiile iluzorii ale religiei de până atunci, şi accentuează următoarele aspecte fundamentale despre Dumnezeu: că El există, că este prezent, „că este aici. Moise ne-a pus în faţa unui zeu cu adevărat transcendent, absolut şi neinteligibil. Acest zeu este un Dumnezeu al inimii, şi nu un concept filozofic... ce nevoie am de un zeu pe care îl înţeleg?... aceasta este învăţătura pe care ne-a lăsat-o Moise.”[58]

b. Profeţii şi ameninţarea monoteismului

După Moise, monteismul în Israel a fost promovat mai mult sau mai puţin de liderii politici naţiunii, de liderii religioşi: preoţi şi profeţi. Dintre aceşti lideri avem scriitori care au contribuit în final la completarea Bibliei evreieşti. Ne referim la Cărţile profetice şi Scrierile. Cel mai puternic susţinător al monoteismului în perioada monarhiei lui Israel, este considerat David, căruia îi sunt atribuiţi mai mulţi psalmi, şi despre care scriu mai mulţi autori biblici. Bottero spune că acesta a fost considerat întotdeauna „marele rege”. În vremea lui David, când naţiunea a trecut print-o perioadă înfloritoare, poporul ajunsese să creadă că Yahweh este de partea lui pentru totdeauna. Nu la fel au stat lucrurile cu fiul lui, Solomon care prin politica promovată în timpul domniei lui, a contribuit în final la decadenţa lui Israel. Iniţial, cât a urmat politica tatălui său David, el a construit Templul lui Yahweh de la Ierusalim, totuşi datorită toleranţei faţă de închinarea la aţi zei, „lucrurile au mers din ce în ce mai prost, până când ameninţarea asiriană... din secolul al VIII-lea, războaiele de cucerire duse de puternicii şi invincibilii asirieni au lovit în plin regatul lui Israel.”[59]

Profeţii, în opinia lui Bottero, au întâmpinat rezistenţă împotriva sincretismului. Ei sunt numiţi „un grup de apărători ai idealurilui religios total al lui Moise... Prin protestele lor, prin clamarea neîncetată a esenţei religiei lor, profeţii au jucat un rol hotărâtor în toată istoria religioasă viitoare.”[60] Profeţii au avut rolul de apărători ai monoteismului.[61] Din punctul lui de vedere funcţia lor nu era de a face predicţii, „ci de *predicaţie... să le reamintească datoria compatrioţilor ameninţaţi de pedepsele lui Yahweh.* ”[62]Profeţii veneau cu noutatea că nu zeii asirienilor veneau să le cucerească ţara ci Însuşi Yahweh. În Isaia citim

> De aceea Se şi aprinde Domnul de mînie împotriva poporului Său, Îşi întinde mîna împotriva lui, şi-l loveşte de se zguduie munţii, şi trupurile moarte stau ca noroiul în mijlocul uliţelor. Cu toate acestea, mînia Lui nu se potoleşte, şi mîna Lui este încă întinsă. El ridică un steag popoarelor îndepărtate, şi le fluieră dela un capăt al pămîntului: şi iată-le, vin repede şi uşor.[63]

Prin dreptatea pe care o manifestă, Dumnezeu a căpătat credibilitate, că el conduce jocul istoriei, și că „este mai mai puternic decât temuții asirieni și divinitățile lor și că era Dumnezeul cel mai puternic din lume: Singurul”[64]Profeții secolului al VIII-lea au demonstrat că Yahweh exercită o judecată absolută și universală, și „*El domină universul*.”[65]

Bottero susţine că în perioada profeţilor a avut loc maturizarea monoteismului. El vorbeşte despre rolul pe care l-a avut Exilul Babilonian asupra monoteismului. Din punctul lui de vedere, în această perioadă

57 Bottero, *op.cit.*, p. 45
58 Bottero, *op.cit.*, p. 46
59 Bottero, *op.cit.*, p. 34
60 Bottero, *op.cit.*, p. 34
61 David Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, Sheffield: JSOT Press, 1981, p. 9-15.
62 Bottero, *op.cit.*, p. 35
63 Isaia 5:25-6
64Bottero, *op.cit.*, p. 35
65Bottero, *op.cit.*, p. 36

„s-au afirmat şi s-au înfruntat două mari concepţii ale yahwismului, pe de o parte, cea care s-a format înjurul unui personaj despre care nu ştim nimic sau aproape nimic, „al doilea Isaia"; şi pe de altă parte, cea care s-a grupat în jurul profetului Ezechiel. Prima tindea să deschidă religia lui Yahweh lumii întregi, să o universalizeze; a doua, dimpotrivă, urmărea să întemeieze o comunitate pur religioasă, centrată pe Yahweh şi pe voinţa Lui, închisă în sine."[66]

Bottero spune că din această confruntare, partidul tradiţionalist al lui Ezechiel a avut câştig de cauză, reamintind frecvent tema alegerii lui Israel, care îşi are originea în Avraam, şi de care evreii erau foarte mândrii. Pentru Ezechiel, mesajul mântuirii era numai pentru evrei.[67]Celelalte popoare idolatre erau privite ca duşmanii lui Iahweh şi a lui Israel. Astfel că apare o comunitate religioasă închisă, care excludea participarea păgânilor la închinarea de la templu, aşa cum scrie Ezechiel.[68] „Aşa vorbeşte Domnul Dumnezeu: „Niciun străin, netăiat împrejur cu inima şi netăiat împrejur cu trupul, să nu intre în Locaşul Meu cel sfînt, niciunul din străinii cari vor fi în mijlocul copiilor lui Israel."[69] Datorită victoriei yahwismului tradiţionalist, apare „o comunitate închisă, pur religioasă: începând din acest moment vorbim despre *iudaism.*"[70]

Deşi recunoaştem că religia lui Israel a dat naştere unui naţionalism greşit înţeles, care a condus eventual la iudaismul pe care îl cunoaştem, totuşi nu ar trebui să punem în opoziţie cele două ramuri ale yahwismului. Mai degrabă, Isaia prezintă dimensiunea universală a yahwismului, iar Ezechiel subliniază dimensiunea internă a religiei poporului lui Yahweh. După cum vom vedea în creştinism, cele două perspective sunt privite ca armonizându-se, prin lentila hermeneutică cristologică.[71] Într-una din recenziile făcute acestei cărţi citim că

G. K. Beale argues that the Old Testament tabernacle and temples were symbolically designed to point to the end-time reality that God's presence, formerly limited to the Holy of Holies, would be extended throughout the cosmos. Hence, John's vision in Revelation 21 is best understood as picturing the new heavens and earth as the eschatological temple... Addressing key issues in biblical theology, the works comprising New Studies in Biblical Theology are creative attempts to help Christians better understand their Bibles.[72]

În ce priveşte rolul pe care l-a avut profetul Ieremia, Bottero susţine că el a descoperit religia personală, care se deosebea de religia colectivă de până atunci. Din această perspectivă îl puteai avea pe Yahweh ca interlocutor, să-i vorbeşti în taină, fiecare răspundea în mod personal înaintea lui Yahweh.[73] Se face referire la pericopa Noului legământ prezis de profet, care accentuează responsabilitatea personală a credinciosului. „În zilele acelea, nu se va mai zice: „Părinţii au mîncat aguridă, şi copiilor li s'au sterpezit dinţii," ci fiecare va muri pentru nelegiuirea lui; oricărui om, care va mînca aguridă, i se vor sterpezi dinţii! „Iată, vin zile, zice Domnul, cînd voi face cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda un legămînt nou."[74]

În acelaşi fel a insistat şi Ezechiel.

„Pentruce spuneţi voi zicătoarea aceasta în ţara lui Israel: „Părinţii au mîncat aguridă, şi copiilor li s'au sterpezit dinţii?" „Pe viaţa Mea, zice Domnul, Dumnezeu că nu veţi mai avea prilej să spuneţi zicătoarea aceasta în Israel. Iată că toate sufletele sînt ale Mele. După cum sufletul fiului este al

66Bottero, *op.cit.*, p. 36-37.
67Bottero, *op.cit.*, p. 39
68Bottero, *op.cit.*, p. 40
69Ezechiel 44:9
70Bottero, *op.cit.*, p. 40
71G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2004, p. 365-392.
72https://books.google.ro/books/about/The_Temple_and_the_Church_s_Mission.html?id=28qJM1Qt4fsC&redir_esc=y
73Bottero, *op.cit.*, p. 40
74Jer 31:29-31.

Meu, tot aşa şi sufletul tatălui este al Meu. Sufletul care păcătuieşte, acela va muri.[75]

Bottero reiterează faptul că iudaismul este o religie personală, şi pentru că un individ moare repede, el trebuie răsplătit aici pe pământ, şi cel rău să fie pedepsit înainte de moarte. Iudaismul cerea supunere totală voinţei lui Yahweh. Religia iudaică a fost codificată „în percepte morale şi religioase pozitive sau negative, din ce în ce mai numeroase şi precise (etapele constitutive ale Bibliei depun mărturie în acest sens)".[76]

6. Concluzie

Monoteismul în Israel începe cu istoria acestui popor. Relatarea biblică ne vorbeşte despre Avraam ca strămoş al lui Israel. Dumnezeu îi porunceşte lui Avraam să renunţe la ţara, rudenia, inclusiv la dumnezeii lui, ca să Îl slujească numai pe El. Cartea Iosua afirmă că Avraam şi familia lui erau politeişti. Bottero acceptă parţial istoricitatea relatării biblice despre Avraam, dar îşi manifestă scepticismul în legătură cu istoricitatea unor relatări biblice.

Nu ne surprinde modul selectiv de abordare a textului Vechiului Testament, ştiind că Bottero a fost un reprezentant al metodei istorico-critice de abordare a Scripturii. În această metodă, selectivitatea s-a dovedit a fi de multe ori aleatoare. De aceea avem o problemă în legătură cu interpretarea legilor morale ale lui Yahweh. Dacă ne permitem să fim sceptici în legătură cu istoricitatea unor evenimente care pretind că sunt istorice, de ce nu ne-am îndoi şi de veridicitatea unor legi morale din text? Chiar şi părerile pro şi contra ale diferiţilor teologi cu privire la istoricitatea unor pasaje biblice, pune sub semnul întrebării această abordare

Bottero susţine că un aspect esenţial al legământului dintre Yahweh cu Israel, este că Moise a refuzat să îi facă un chip lui Yahweh. Despre caracterul misterios al lui Yahweh, vorbeşte şi Harold Bloom, în cartea sa *Jesus and Yahweh: The Names Divine*, unde spune că în tradiţia lui Israel, numele Yahweh nu este numai arhaic, ci şi interzis. Moise a schimbat radical schimbul dintre om şi Dumnezeu. Până atunci în politeism, oamenii ofereau zeului daruri bogate. Dar pe Yahweh îl cinsteşti şi îl slujeşti doar dacă respecţi morala dorită şi impusă de El. Înseamnă că *monoteismul mozaic este moral fundamentat.* Bottero susţine că oferta legământului a fost poarta prin care în mod treptat s-a impus monoteismul în Israel.

Referitor la etichetarea poruncilor ca „simple banalităţi de bună purtare", considerăm că ele sunt privite de oameni ca simple, deoarece ele au fost adânc săpate în conştiinţa omului la creaţie. Pavel scrie în Romani că aceste legi au fost aşezate în om prin creaţie (Romani 2:12-15). Kant susţinea că legea morală din om este o dovadă a prezenţei transcendentului în om. Aceste legi simple şi considerate comune de Bottero, dau sens fiinţei umane, menţin relaţiile, familia şi favorizează încrederea în afaceri. Antoni Ligeza susţinea că „the Dacalogue proved to be simple but powerful, concise and universal. It is logically consistent and complete"

Vorbind despre monoteism şi Biblie, Bottero afirmă că Torah (Primele cinci cărţi din Vechiul Testament) era considerată partea esenţială, a legislaţiei venite de la Dumnezeu. Torah mai este cunoscută şi sub numele de „Cărţile lui Moise". Ulterior cărturarul Ezra s-a îngrijit de forma finală a canonului evreiesc. Ezra este considerat adevăratul fondator al iudaismului. După el te puteai raporta la Dumnezeu prin textul Legii. Profeţii, în opinia lui Bottero au luptat împotriva sincretismului. Ei sunt numiţi "apărători ai idealurilui religios total al lui Moise." El susţine că în perioada profeţilor a avut loc maturizarea monoteismului, referindu-se la rolul pe care l-a avut Exilul Babilonian asupra monoteismului.

Isaia şi Ezechiel ar fi dat două variante ale monteismului yahwist, câştigând în final partidul naţionalist al lui Ezechiel. Am susţinut că cele două variante se pot armoniza prin

75Ezechiel 18:2-4.
76Bottero, *op.cit.,* p. 40

intermediul lentilei hermeneutice cristologice susţinută de Noul Testament. Ieremia, spune Bottero, a descoperit religia personală, care se deosebea de religia colectivă de până atunci. Din această perspectivă fiecare răspundea în mod personal înaintea lui Yahweh. Se face referire la profeţia despre Noul legământ din această carte. Astfel că monoteismul s-a cristalizat odată cu finalizarea canonului Bibliei.

BIBLIOGRAPHY

Alter, Robert, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, New York, London: W. W. Norton & Company, 2004.

Bartholomew, Craig, Scott Hahn, Robin Parry, Christopher Seitz, Al Wolters, editori, *Canon and Biblical Interpretation*, din Scripture and Hermeneutics Series, vol. 7, Grand Rapids: Zondervan, Oct 5, 2010, (publicată iniţial în 2006).

Beale, G. K., *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.

Bloom, Harold, *Jesus and Yahweh: The Names Divine*, Riverhead Books, 2005.

Bottero, Jean, Marc-Alain Ouaknin şi Joseph Moingt, Cea mai frumoasă istorie a lui Dumnezeu, Colecţia „Demonul Teoriei", trad. Luminiţa Brăileanu, Bucureşti: Art, 2008. (Le plus belle histoire de Dieu, Editions du Seuil, 1997).

Childs, Brevard S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Foucault, Michel, *Religion and Culture*, New York: Routledge, 1999.

Friedman, Richard Elliott, *Commentary on the Torah*, Harper Collins, 2012.

Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews - Vol. I: From the Creation to Jacob*, New York: Cosimo Classics Inc., Apr 1, 2006 (originaly published in 1909, by the Jewish Publication Society of America).

Glen, Menahem G., *Jewish tales and legends*, Hebrew Pub. Co.,Jan 1, 1929.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, from *Cambridge Texts in The History of Philosophy*: Cambridge, trans., Mary Gregor: Cambridge University Press, 1997 (reprint 2003).

Law, David R., *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed, London: T&T Clark International*, A&C Black, Apr 26, 2012.

Ligeza, Antoni, *Logical Foundations for Rule-Based Systems*, Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2006, p.V.

Marshall, Jay W., *The 10 Commandments & Christian Community*, Herald Press, 1996.

Marx, Karl, Friedrich Engels, *On Religion*, Courier Corporation, Mineola, New York: Dover

Publications Inc., 2012.

Millard, A. R., D. J. Wiseman, *Essays on the Patriarchal Narratives*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2008.

Petersen, David, *The Roles of Israel's Prophets*, Sheffield: JSOT Press, 1981.

Pânzaru, Ion, *Practici ale interpretării de text*, Iaşi: Polirom, 1999.

Scharfste, Sol, *The Five Books of Moses,* New York: KTAV Publishing House Inc., 2005.

Smith, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 1990, (2nd Ed., 2002).

https://books.google.ro/books/about/The_Temple_and_the_Church_s_Mission.html?id=28qJM1Qt4fsC&redir_esc=y

https://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/4-the-pillars-of-unbelief-kant.html

FEATURES OF THE RELIGIOUS BUILDINGS IN THE PERIOD LATENE ON THE TERRITORY OF ROMANIA

Ioana-Iulia Olaru
Assoc. Prof., PhD, „George Enescu" National University of Arts, Iaşi

Abstract:The following lines will treat the second period of Iron Age, Latène (actually, only the first two phases, the one of formation and the one of spreading, after which the inhabitants of these territories will enter Antiquity, for Prehistory has ended), presented from the point of view of religious buildings on the territory of Romania. The settlements of the entire Iron Age reflect the continuation of migrations, though limited, through sedentarization and also the fortification of some settlements, which became true centres of the unions of tribes. The urbanization process started in Hallstatt will continue in Latène, in the context of the development of tribal aristocracy, as a consequence of the unions of tribes which became more and more stable. Becoming bigger and bigger, the population needed bigger settlements, fortified, but it is interesting to monitor also the evolution of religious buildings, both of the funerary ones (from the stone tumuli from the formation period of the period Latène, to their disappearance and even of the necropoleis from the extra-Carpathian space, because of the abandonment of many fortified settlements), and especially during the building of religious cult buildings, for they attract attention and we will monitor them during the second period, the one of spreading during the period Latène. This is the time when the construction of the big Dacian sanctuaries began (it will be continued then during the time of Burebista), big and complex rectangular, circular or apse-like buildings.

Keywords: palisade, tumulus, dromos, cnemide, patera

Alcătuită din Epoca bronzului şi Epoca fierului, Epoca metalelor este perioada în care apar primele semne ale unei revoluţii statal-urbane, iar uneltele din piatră sunt înlocuite cu cele din metal (proces început încă de la sfârşitul Eneoliticului). Încă înainte de Epoca mijlocie a bronzului, spaţiul carpato-dunărean a devenit unul dintre centrele metalurgice importante ale Europei.

Un nou avânt în dezvoltarea forţelor de producţie are loc o dată cu răspândirea celuilalt metal, mai practic, fierul, a cărui metalurgie, descoperită de hittiţi, a ajuns şi pe teritoriul României de astăzi. În întreaga Epocă a fierului[1] se intensifică tot mai mult agricultura (prin generalizarea folosirii uneltelor din fier, utilizarea plugului cu brăzdar din fier), dar păstoritul este acum o ocupaţie de bază, furnizoare de bogăţie. Totuşi, treptat, datorită limitării migraţiilor, se va reveni parţial la sedentarizare, dar infiltraţiile de grupuri răsăritene vor continua în întreaga Epocă a fierului. Meşteşugarii ocupă un loc aparte în societate; apar negustorii, datorită schimbului tot mai intensiv de mărfuri. Societatea continuă să se diferenţieze din ce în ce mai mult în clase distinctive. Consolidarea uniunilor de triburi va duce la conflicte tot mai ample.

[1] Cca 1 150/1 000 – 50/70 î.Hr.: data constituirii Statului dac. Cf.Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, Bucureşti, Ed. Sport-Turism, 1981, p.25; Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri şi pînă astăzi*, Bucureşti, Ed. Albatros, 1971, p.30;Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1982, p.174; H. D., in Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roşu (coord.), *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p.155, s.v. *fierului, epoca*

În această perioadă se înmulțește numărul așezărilor, cele întărite devenind adevărate centre ale triburilor sau ale uniunilor de triburi – între care se intensifică legăturile. Apar așadar adevărate cetăți, centre apărate cu valuri (cu structură din bârne și piatră), cu palisade înalte deasupra și cu șanțuri adânci în față: Sântana – Arad, Mediaş, Teleac (Transilvania); Stânceşti (Botoşani), Cotnari (jud. Iaşi), Buneşti – Avereşti (jud. Vaslui) (Moldova); Satu Nou (Dobrogea); Albeşti (Muntenia); Verbicioara (Oltenia).

Mari progrese se înregistrează în a doua perioadă a Epocii fierului[2], Latène[3]. În afara generalizării roții olarului și a metalurgiei fierului – amintim introducerea brăzdarului de fier pentru plug, ce înclină balanța acum din nou spre agricultură, care devine ocupația de bază. Dezvoltarea meșteșugurilor și a specializării producătorilor va intensifica schimburile comerciale, determinând utilizarea tot mai mare a monedei. Societatea geto-dacilor cunoaște o restructurare datorată sporirii producției, acumularea de bogății ducând la dezvoltarea proprietății private și a familiei în detrimentul gintii. Conflictele intercomunitare se amplifică, ceea ce a dus la strângerea legăturilor intertribale. Uniunile de triburi devenind tot mai stabile, are loc acum o dezvoltare a artistocrației tribale. Se produce marea migrație a celților (în sec. al IV-lea î.Hr. ajung și în aceste locuri)[4]. Deși nici aceștia nu au afectat foarte mult societatea și nici teritoriul Daciei, fiind cu vremea asimilați (au pătruns în nord-vestul și centrul Transilvaniei, precum și în Moldova[5], în Transilvania constituind o enclavă), influența lor asupra culturii dacice va fi mai importantă decât a sciților, mai ales prin implementarea unor structuri organizatorice care vor fi preluate ulterior de către daci.

Religia este axată pe cultul lui Zalmoxis, simbol al credinței în viața de după moarte; ca urmare, ritul incinerației (care elibera sufletul nemuritor) se generalizează în lumea geto-dacilor.

Se dezvoltă cultura și arta dacilor.

Pe teritoriul Dobrogei de astăzi, existența populației getice este atestată de *Istoriile* lui Herodot, dar așezări fortificate sunt documentate din sec. al V-lea î.Hr., descoperirile demonstrând relațiile autohtonilor cu coloniștii greci.

În ceea ce privește așezările, transformările economico-sociale au ca urmare un spor al populației, mărturie stând înmulțirea așezărilor și a necropolelor în toată perioada Latène.

Predomină ritul incinerației în această perioadă, acest rit devenind general și la Dunărea mijlocie în Latène[6]. O descoperire importantă este cimitirul de la Enisala (jud. Tulcea), cu peste 400 de morminte, majoritatea de incinerație, datate în sec. al IV-lea î.Hr.[7], ca și cele birituale de la Celic-Dere (jud. Tulcea), Stelnica (jud. Ialomița)[8].

În afara necropolelor, și morminte tumulare au fost găsite, aparținând aristocrației, probabil getică. Mormântul (în tumul) de inhumație al unui prinț trac de la Agighiol[9] (jud.

[2] 450 (pt. zonele din sud) / 300 î.Hr. (pt. zonele din nord) – 106-271 d.Hr.). Cf. H. D., in Radu Florescu et al. (coord.), *op. cit.*, p.155, s.v. *fierului, epoca*

[3] Denumită după *oppidum*-ul și locul de cult al celților helveți de lângă La Tène, de pe malul lacului Neuchatel, Elveția, în cadrul clasificării Epocii fierului din 1874 a lui Hildebrand. Cf. A. Vulpe, M. Petrescu-Dîmbovița, A. Lászlo, Cap.III. *Epoca metalelor,* in Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe(coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moștenirea timpurilor îndepărtate*, București, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010, p.289

[4] Vasile Pârvan, *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene*, București, Ed. științifică, 1972, p.105

[5] Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p.28

[6] Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1982, p.346

[7] A. Vulpe, Cap.V. *Istoria și civilizația spațiului carpato-dunărean între mijlocul secolului al VII-lea și începutul secolului al III-lea a.Chr.*, in Mircea Petrescu-Dîmbovița, Alexandru Vulpe(coord.), *op. cit.*, p.488

[8] *Ibidem*, p.493

[9] Tezaurul din camera interioară conține: un coif din argint aurit, o pereche de cnemide, câteva patere, un pocal ornamentat, o plăcuță triunghiulară decorată, podoabe, ceramică pictată (aceasta din urmă ar data mormântul în cca 350 î.Hr., dar piesele din metal îl datează la înc. sec. al IV-lea î.Hr.)... Cf. Timothy Taylor, in Jane Turner (coord.), *Dictionary of Art*, New York, Grove'Dictionaries, 1996, vol.1, p.452, s.v. *Agighiol*;Paul MacKendrick,

Tulcea), cum vom vedea mai jos, este unul dintre cele mai importante şi mai fastuoase, la care se adaugă mormântul de la Peretu (jud. Teleorman) sau cele mai modeste de la Fântânele (jud. Teleorman), Făcău (jud. Giurgiu), Găvani (jud. Brăila), Topraisar (jud. Constanța), Ciulnița (jud. Ialomița)[10].

Primele ştiri scrise despre geţii dintre Balcani şi Dunăre datează din sec. al VI-lea î.Hr. (Herodot)[11], despre cei de la Dunărea de Jos se ştia încă din sec. al V-lea î.Hr., iar despre daci se vorbeşte abia în sec. al II-lea î.Hr. Aria de răspândire a neamurilor nord-tracice a fost spaţiul carpato-dunărean.

În etapa de formare a epocii Latène (450 – 300 î.Hr.), în ceea ce priveşte practicile funerare în aria de răspândire a grupului nord-tracic, de menţionat sunt credinţele despre moarte şi despre viaţa de apoi. Ritul de înmormântare preponderent era incineraţia, dar nu lipseşte nici cel al inhumaţiei; oricum, problema este mai complexă şi mai dificil de lămurit. Se pare că în sec. al V-lea – al III-lea î.Hr. caracteristică era incineraţia, pentru ca, din sec. al II-lea î.Hr., paralel cu aceasta să se practice şi inhumaţia[12]. Mormintele din aşezarea de la Zimnicea erau în principal de incineraţie, dar există şi cele de inhumaţie. Un mormânt de incineraţie dintr-un tumul de aici consta dintr-o cameră patrulateră subterană, căptuşită cu ziduri din pietre brute nelegate cu mortar sau lut (2,7x2,8m), săpată la 1,5m adâncime, cu intrare pe latura sudică printr-un culoar care cobora în trepte[13].

Un tumul cu construcţie din piatră (din sec. al IV-lea î.Hr.) a fost descoperit şi la Cucuteni – „Dealul Gosan" (jud. Iaşi), precum şi la „Movila Răbâii", Albiţa (jud. Vaslui).

Mormântul princiar de la Agighiol (jud. Tulcea) este o dovadă a existenţei unor formaţiuni statale în Dobrogea, în sec. al IV-lea î.Hr.[14]. În el a fost găsit un bogat inventar (al unei căpetenii probabil)[15]. Are două camere funerare de inhumaţie, zidite cu lespezi neregulate de piatră, cioplite sumar şi fără mortar[16], acoperite cu bârne din lemn[17], precum şi cu câte un *dromos* astupat ulterior[18],de asemenea zidit[19].

Va urma apoi etapa de răspândire a epocii Latène (300 – 100 î.Hr.) (sec. al III-lea – al II-lea î.Hr.). Epoca aceasta de până în sec. I î.Hr. – secol în care geţii şi dacii vor constitui o autentică unitate etno-culturală – este deocamdată o perioadă cu o istorie mai puţin cunoscută, izvoarele antice referitoare la ea şi la acest spaţiu sunt sărace în informaţii (din cauza diminuării legăturilor grecilor cu spaţiul nord-dunărean, ca urmare a invaziei celtice în Balcani, precum şi din cauza crizei oraşelor elenistice, căzute ulterior sub stăpânire romană). Dar la acestea se adaugă şi situaţia locală, internă, lumea geto-dacă aflându-se acum în prefaceri continui, politice – cu puternice formaţiuni tribale –, la care se adaugă începuturile

---

Pietrele dacilor vorbesc, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, p.27; Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii. Strămoşii românilor. Vestigii milenare de cultură şi artă*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1980, p.28-29

[10] A. Vulpe, *op. cit.*, p.493

[11] Vasile Pârvan, *Getica…*, p.32

[12] Alexandra Comşa, *Date cu privire la structura antropologică şi la unele ritualuri funerare la geto-daci (secolele VI î.e.n. – I e.n.)*, in *Thraco-Dacica*, tomul XII, 1-2, 1991, Bucureşti, p.153

[13] Radu Vulpe, *Aşezări getice din Muntenia*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1966, p.24

[14] Gavrilă Simion, in Gabriel Jugănaru (coord. catalog), *Aspecte privind prelucrarea şi circulaţia metalelor în Dobrogea din Preistorie până în Evul mediu*, Tulcea, Biblioteca Istro-Pontică, 2005, p.33

[15] A. Vulpe, *op. cit.*, p.493

[16] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.28

[17] D. Berciu, *Mormîntul „princiar" de la Agighiol şi unele probleme ale artei traco-getice*, in *Pontice*, II, 1969, Constanţa, p.175

[18] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.28

[19] D. Berciu, *Arta traco-getică*, Bucureşti, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1969, p.35-37

monetăriei (circulația monetară fiind cunoscută de geto-daci încă din sec. al IV-lea î.Hr.)[20] și dezvoltarea unei noi forme de cultură[21].

Bastarnii ne-au lăsat în Moldova **cultura Poienești-Lukaševca** – după necropolele din localitatea din jud. Vaslui și din localitatea Lukaševca=Lucașeuca, regiunea Orhei[22]; pătrunși la sf. sec. al III-lea î.Hr., bastarnii nu au avut decât o participare indirectă asupra societății dacice deja constituite, astfel încât au sfârșit prin a fi asimilați.

Dar pătrunderea bastarnilor, prezența sciților, scăderea influențelor grecești și sud-tracice au constituit impedimente în dezvoltarea societății autohtone. (În sec. al II-lea î.Hr., distrugerea fortificațiilor getice din nordul Moldovei: Stânceşti – Botoșani, Moșna, jud. Iași, Cotnari – Cătălina, Bunești a dus la o puternică dislocare a populației, care este posibil să se fi așezat apoi în ținuturile estice ale Transilvaniei)[23].

Totuși, generalizarea metalurgiei fierului va duce la o dezvoltare a societății geto-dacilor, care, spre sf. sec. al II-lea î.Hr., ajunge la un tot mai înalt nivel cultural și al urbanizării, ce vor face posibilă viitoarea organizare de stat unitară.

În ceea ce privește construcțiile religioase, sanctuarele dacice, patrulatere, circulare sau absidate, încep a fi construite și ele în această perioadă, de dinaintea sec. I î.Hr. (datate sunt în general în sec. al II-lea – I î.Hr.)[24], deci ne putem opri asupra lor mai pe larg în prezentarea de față.

La Sarmizegetusa, exista incinta sacră, cu 2 terase pe coasta abruptă a muntelui, între care legătura era realizată prin scări monumentale. Două tipuri de sanctuare găsim aici: sanctuare dreptunghiulare (5[25]), compuse din 6 sau mai multe rânduri de coloane așezate pe baze masive, și sanctuare circulare (3 – unul dintre acestea fiind *Soarele de andezit*, un altar, de altfel[26]).

Incintă sacră se întinde la 100m de poarta de est a cetății, la capătul unui drum de acces pavat cu dale din calcar, dispuse în trepte mici[27], drum deschis într-o piațetă de asemenea pavată. De-o parte și de alta a piațetei, două brațe de la un canal de apă au probabil semnificație cultică[28].

Pe terasa de jos, cel mai vechi sanctuar, amplasat în vest, a fost înlocuit încă de daci cu alt sanctuar, mai nou. Cel vechi fusese un aliniament de postamente rotunde de calcar (cu un diametru de 1,3-1,5m) ale celor 60 de coloane din lemn[29]. Postamentele coloanelor au servit în parte susținerii stâlpilor (tot din lemn) din interiorul noului sanctuar, înconjurat de stâlpi de andezit (acesta a fost distrus de romani). Amplasate în est, există alte două sanctuare patrulatere, unul cu 3 rânduri a câte 6 coloane de andezit și încojurat de stâlpi din andezit. Pe aceeași terasă, celelalte două sanctuare sunt rotunde de această dată. Cel mare, cu un diametru de 30m, se compune dintr-un cerc exterior din blocuri de andezit care înconjura un cerc interior în care stâlpii din andezit sunt grupați (probabil după vreun sistem calendaristic) în grupe (care se repetă de 30 de ori) de câte 6 stâlpi înguști și înalți + 1 stâlp lat și scund. Acest cerc, la rândul său, înconjura un al treilea cerc din stâlpi din lemn acoperiți cu plăci de

[20] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.10
[21] M. Babeș, Th. Isvoranu, Cap.VI. *Spațiul carpato-dunărean în secolele III-III a.Chr.*, in Mircea Petrescu-Dîmboviţa, Alexandru Vulpe(coord.), *op. cit.*, p.517-518
[22] *Ibidem*, p.543
[23] Viorica Crișan, *Aspecte privind relațiile dacilor din estul Transilvaniei cu ținuturile extracarpatice (sec. II a. Chr. – I p. Chr.)*, in *Istros*, X, 2000, Brăila, p.239-240
[24] Vasile Pârvan, *Dacia…*, p.202
[25] Radu Florescu, *Arta dacilor*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1968, p.37
[26] *Ibidem*, p.37, 40
[27] Dan Oltean, *Religia dacilor*, București, Ed. Saeculum, 2002, p.280
[28] C. Daicoviciu, H. Daicoviciu, *Sarmizegetusa. Cetăţile şi aşezările dacice din Munţii Orăştiei,* Bucureşti, Ed. Meridiane, 1988, p.31
[29] *Ibidem*

teracotă, cu 4 intrări cu praguri de piatră între ei, în centrul acestui cerc aflându-se alți stâlpi dispuși în formă de potcoavă. În ceea ce privește sanctuarul rotund mic, cu un diametru de 12m, aici un singur rând de stâlpi de andezit trasa cercul în grupe (repetate de 11 ori) a 8+1 stâlpi, la care se adaugă un grup de 7+1 stâlpi și un grup de 6+1[30]. Un zid (dublat) din blocuri regulat tăiate sprijinea terasa în partea dinspre deal[31].

Cel mai mare sanctuar, de tip aliniament patrulater, se află pe terasa superioară, ridicat pe locul unuia mai vechi (din care s-au păstrat câțiva stâlpi de calcar). Noul sanctuar, cel mare, era alcătuit din 60 de tamburi de andezit (cu un diametru de peste 2m), așezați peste plinte circulare[32], în 6 rânduri, câteva baze de coloane, ionice, fiind deja așezate pe aceste postamente (restul nu a mai fost completat, asemenea coloane fiind găsite pe drumul de acces la cetate). Urma ca ele să susțină vase de andezit pentru arderea mirodeniilor. Un turn de pază la est de sanctuar completa ansamblul. Și această terasă a fost întărită de un zid de piatră[33].

Extra muros, la poalele Grădiștei se găsește *Soarele de andezit*, o mare – 7m în diametru – lespede rotundă, compactă, cu 10 raze – 10 lespezi de piatră în formă de sector de cerc (*razele*), dispuse circular în jurul unui alt disc, cu diametrul de 1,46-5 picioare. Este amplasat în prelungirea axei mari a absidei sanctuarului mare rotund. La 1,5 picioare de marginea exterioară a acestui cel mai masiv monument arhitectural dacic se află un cerc format din mici adâncituri săpate cu dalta[34]. Postamentul *Soarelui* este alcătuit din două asize de blocuri de calcar, care poate susținea astfel un altar de sacrificiu (dedesubt s-a descoperit un lighean mare din calcar de 1,03m lungime)[35].

În jurul cetății de la Costești se ridicau cele 4 sanctuare patrulatere (două pătrate)[36], neacoperite (aliniamente din mai multe rânduri de tamburi)[37], amplasate pe 4 terase (1, *intra muros*, 3, *extra muros*)[38]. Lipsa grupării lor în spațiu duce gândul la inexistența unui ansamblu: ele vor fi fost probabil construite succesiv[39]. Dintre acestea, Marele sanctuar dreptunghiular măsoară 34,6x11,3m, Sanctuarul mic dreptunghiular – 14,3x10,5m, ele fiind orientate spre răsăritul solstițial de vară al Soarelui; celelalte două (de 14,3x10,3m și de 36,2x11,5m) sunt orientate spre răsăritul Lunii la solstițiile de vară și respectiv de iarnă[40].

La Piatra Roșie, în incinta mare, clădirea de sec. I d.Hr. măsura 10,7x7,8m și avea două încăperi, latura de nord fiind absidată (tot absidată, patrulateră și cu două încăperi este și clădirea din incinta mică, locuința-palat despre care am discutat mai sus).

Rectangulare sunt și sanctuarele de la Bănița, Căpâlna, Barboși, Blidaru, Piatra Craivii, Bâtca Doamnei. Cele două de la Piatra Craivii măsurau 31,5x11,5m și, respectiv, 17x8m, dar sunt în mare parte distruse, iar cele două de la Bâtca Doamnei erau constituite probabil din câte 4 șiruri de coloane (din care se mai păstrează doar două la primul sanctuar, în locul celui de-al doilea, distrus, fiind ridicat un turn din piatră)[41].

Circulare sunt și sanctuarele de la Meleia (52 picioare măsoară diametrul cercului exterior al pridvorului și, respectiv, 49 picioare – al doilea complex)[42], ambele construcții

[30] *Ibidem*, p.32
[31] *Ibidem*, p.33
[32] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.74
[33] C. Daicoviciu, H. Daicoviciu, *op. cit.*, p.34
[34] Dan Oltean, *op. cit.*, p.273
[35] *Ibidem*, p.274
[36] *Ibidem*, p.298
[37] C. Daicoviciu, H. Daicoviciu, *op. cit.*, p.21
[38] Paul MacKendrick, *op. cit.*, p.51
[39] Dinu Antonescu, *Introducere în arhitectura dacilor*, București, Ed. Tehnică, 1984, p.111
[40] Florin C. Stănescu, *Orientări astronomice în sanctuarele dacilor. Partea I: sanctuarele dacilor de la Costești, România*, in *Acta musei napocensis*, 33, 1996, Cluj-Napoca, p.469-476
[41] Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, București, Ed. Albatros, 1980, p.197-198
[42] Dan Oltean, *op. cit.*, p.295

fiind compuse din 3 părți concentrice: o tindă poligonală, o încăpere poligonală și una absidată[43]; cel de la Rudele (47 picioare, tot cu 3 părți: un pridvor exterior poligonal și două încăperi, una poligonală și una absidată)[44]; și cel de la Pustiosu (64 picioare, cu 3 părți concentrice, două poligonale și una absidată)[45]. Situate la mari altitudini (fără analogii în lumea dacică)[46], cele de la Rudele și de la Meleia au fost identificate uneori cu stâne[47]. La Racoș, sanctuarul mai mare – 19,2-19,3m diametrul – are 3 piese concentrice: două exterioare, poligonale, și una în mijloc, cu absidă; celălalt sanctuar are o piesă centrală absidată și un cerc perimetral, absida fiind despărțită printr-un perete de restul construcției (ea reprezentând probabil locul rezervat divinității)[48]. Sanctuarele de la Fețele Albe – alcătuind cel mai maiestuos complex religios din Munții Orăștiei (după Sarmizegetusa) – sunt dispuse pe 3 dintre cele 5 terase ale ansamblului. Nu sunt construite *intra muros* și nu au vreo cetate în apropiere[49]. Una dintre clădiri, cu un diametru total de 15m, are două încăperi concentrice, cea interioară fiind absidată, cea exerioară – octogonală. Datează de la înc. sec. I î.Hr. Altă construcție tot de aici are două încăperi și un pridvor, lat de 1,5m, tot concentrice, cea interioară fiind de asemenea absidată, ca și în cazul altei construcții cu două încăperi concentrice, una exterioară, poligonală și una interioară, absidată – dar și aceste două exemple datează din sec. I d.Hr.[50].

De tip liniar mai erau sanctuarele de la Tei (de 4,8x3,6m, săpat în pământ 0,4m, cu latura de nord absidată)[51], Cetățeni, Pecica (absidat, cu o singură încăpere – de 8,6x4,5m la Pecica[52]), Popești, Cârlomănești, Căpâlna (absidate, cu mai multe încăperi). Acest tip reprezintă cea mai simplă clădire de cult închisă[53].

O mențiune ar trebui făcută în ceea ce privește suprastructura sanctuarelor patrulatere: întreaga colonatură era probabil consolidată și legată în partea superioară printr-o rețea de grinzi care făcea trecerea spre acoperișul simplu, în două ape, nu foarte înălțat, posibil cu streașină, terminat cu timpane triunghiulare și cu o învelitoare din șindrilă sau din scânduri prinse în cuie. Dar faptul nu este confirmat arheologic[54].

Din cultura Poienești-Lukaševca, necropola de incinerație de la Poienești (jud. Vaslui) este o mărturie a pătrunderii și locuirii bastarnice în toată zona de la Dunăre, care se încheie înainte de sf. sec. al II-lea î.Hr.[55], o dată cu unificarea triburilor dacice[56].

Ulterior părăsirii multor așezări fortificate din spațiul extracarpatic, are loc și fenomenul dispariției necropolelor, precum și a mormintelor princiare[57].

Am văzut astfel un întreg tablou al vieții religioase a acestei perioade de sfârșit de Preistorie concretizându-se în fața noastră în construcțiile de cult ale perioadei, am făcut cunoștință cu un parcurs al unei societăți tot mai evoluate, cu o viață religioasă reflectată în

[43] Cristina Bodó, *Construcțiile cu absidă din Dacia preromanică*, in *Istros*, X, 2000, Brăila, p.255-256
[44] *Ibidem*, p.259
[45] Dan Oltean, *op. cit.*, p.293
[46] Cristina Bodó, *op. cit.*, p.261
[47] Ion Miclea, Radu Florescu, *Geto-dacii...*, p.77
[48] Cristina Bodó, *op. cit.*, p.258-259, 263
[49] Dan Oltean, *op. cit.*, p.273
[50] Cristina Bodó, *op. cit.*, p.253-254
[51] *Ibidem*, p.260
[52] *Ibidem*, p.256
[53] Dinu Antonescu, *op. cit.*, p.43
[54] Idem, *Arhitectura sanctuarelor patrulatere dace. Comentarii și propuneri*, in *Revista muzeelor și monumentelor*, 1, 1980, București, p.75
[55] Ion Miclea, Radu Florescu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980, p.130
[56] Mihai Bărbulescu, Dennis Deletant, Keith Hitchins, Șerban Papacostea, Pompiliu Teodor, *Istoria României*, Bucureşti, Ed. Corint, 2007, p.32-33
[57] M. Babeș, Th. Isvoranu, *op. cit.*, p.523

construcţii de cult ajunse la un înalt nivel de complexitate[58], sanctuarele dacice în continuă dezvoltare și transformare demonstrând interesul acordat de oamenii acelor timpuri religiei lor, axată pe cultul lui Zalmoxis.

BIBLIOGRAPHY

CĂRȚI

Antonescu, Dinu, *Introducere în arhitectura dacilor*, București, Ed. Tehnică, 1984
Bărbulescu, Mihai, Deletant, Dennis, Hitchins, Keith, Papacostea, Şerban, Teodor, Pompiliu, *Istoria României*, Bucureşti, Ed. Corint, 2007
Berciu, D., *Arta traco-getică*, București, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1969
Crișan, Ion Horațiu, *Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice*, București, Ed. Albatros, 1980
Daicoviciu, C., Daicoviciu, H., *Sarmizegetusa. Cetăţile şi aşezările dacice din Munţii Orăştiei,* Bucureşti, Ed. Meridiane, 1988
Florescu, Radu, *Arta dacilor*, București, Ed. Meridiane, 1968
Florescu, Radu, Daicoviciu, Hadrian, Roşu, Lucian (coord.), *Dicţionar enciclopedic de artă veche a României*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980
Giurescu, Constantin C., Giurescu, Dinu C., *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri şi pînă astăzi*, Bucureşti, Ed. Albatros, 1971
Giurescu, Dinu C., *Istoria ilustrată a românilor*, București, Ed. Sport-Turism, 1981
Jugănaru, Gabriel (coord. catalog), *Aspecte privind prelucrarea și circulația metalelor în Dobrogea din Preistorie până în Evul mediu*, Tulcea, Biblioteca Istro-Pontică, 2005
MacKendrick, Paul, *Pietrele dacilor vorbesc*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978
Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Geto-dacii. Strămoșii românilor. Vestigii milenare de cultură și artă*, București, Ed. Meridiane, 1980
Miclea, Ion, Florescu, Radu, *Preistoria Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1980
Pârvan, Vasile, *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene*, București, Ed. științifică, 1972
Pârvan, Vasile, *Getica. O protoistorie a Daciei*, București, Ed. Meridiane, 1982
Petrescu-Dîmboviţa, Mircea, Vulpe,Alexandru (coord.), *Istoria românilor,* vol.I, *Moştenirea timpurilor îndepărtate*, Bucureşti, Academia Română, Ed. Enciclopedică, 2010
Turner, Jane (coord.), *Dictionary of Art*, New York, Grove'Dictionaries, 1996, vol.1
Vulpe, Radu, *Așezări getice din Muntenia*, București, Ed. Meridiane, 1966

ARTICOLE

Antonescu, Dinu, *Arhitectura sanctuarelor patrulatere dace. Comentarii și propuneri*, in *Revista muzeelor și monumentelor*, 1, 1980, București, p.69-75
Berciu, D., *Mormîntul „princiar" de la Agighiol și unele probleme ale artei traco-getice*, in *Pontice*, II, 1969, Constanța, p.169-187
Bodó, Cristina, *Construcțiile cu absidă din Dacia preromanică*, in *Istros*, X, 2000, Brăila, p.251-275
Comșa, Alexandra, *Date cu privire la structura antropologică și la unele ritualuri funerare la geto-daci (secolele VI î.e.n. – I e.n.)*, in *Thraco-Dacica*, tomul XII, 1-2, 1991, București, p.153-165

[58] …Un Land art avant la lettre ar putea fi pus în discuție încă de atunci, regăsit în interacțiunea dintre artă și peisajul natural... Vezi detalii despre acest tip de artă contemporană în Mircea Ștefănescu, Mirela A. Ștefănescu, *Land Art – the Armony between Art, Nature, Landscape*, in *Lucrări științifice*, vol.57, nr.1, seria Horticultură, Iași, Ed. „Ion Ionescu de la Brad", 2014, p.241-246

Crișan, Viorica, *Aspecte privind relațiile dacilor din estul Transilvaniei cu ținuturile extracarpatice (sec. II a. Chr. – I p. Chr.)*, in *Istros*, X, 2000, Brăila, p.239-249
Stănescu, Florin C., *Orientări astronomice în sanctuarele dacilor. Partea I: sanctuarele dacilor de la Costeşti, România*, in *Acta musei napocensis*, 33, 1996, Cluj-Napoca, p.469-476
Ștefănescu, Mircea, Ștefănescu, Mirela A., *Land Art – the Armony between Art, Nature, Landscape*, in *Lucrări științifice*, vol.57, nr.1, seria Horticultură, Iași, Ed. „Ion Ionescu de la Brad", 2014, p.241-246

THE TYPOLOGY OF ESTRANGEMENT IN EUROPEAN CULTURE

Adriana Cîteia
Assoc. Prof., PhD, Ovidius University of Constanţa

Abstract:The study aims to analyze the tipology of estrangement in the europea culture as retreat in the profoundness of the human spirit, as denial of any post-Adam mistake, as an inclusion of the human freedom, in its universal meaning, and ultimately, as creation of the ascetic archetype of the man, derived from the Christic archetype.
The estrangement, with its two forma- pilgrimage in the world and retreat in a closed space, rigorously delimited, has allowed the preparation of the human personality to meet the divine by introjection-descending in the abyss of humbleness of all perverted aspects of the being, yet also by projection them and making them objective on the scrren of a metamorphosed conscience.
In Gnostic thinking the retreat of the individual in anoikeion - an anti-world of liberty - is done by the alienation from the world (apollotriousthai), by isolation, by delimitation from the immediate reality (choristenai), and the exit from the world (diexodos) is synonymous with death. In the gnostic vocabulary the feeling of inadequacy, of incoherence of the individual and the world is expressed by terms allogenia (estrangement), adiaphoria (indiference), the existence in the world being an exile (paroikesis).
In Christianism, the alienation by peregrinatio in stabilitate has lead to an experimental phenomenology of the human interiority. The interior ascetism is, from the perspective of the Eastern Orthodoxy "an immense psychoanalysis, followed by the psychosynthesis of the universal human soul[1]".

Keywords: estrangement, pilgrimage, retreat, isolation, exile

Articolul îşi propune să definească ipostazele politice si religioase ale exilului, în contextul Antichităţii greco-latine si al Evului Mediu european, în strânsă legătură cu explorarea sinelui şi a lumii. Tema exilului a avut, în literatura antică şi medievală cel puţin două direcţii fundamentale: exilul ca formă de cautare a Paradisului subiectiv sau colectiv, exilul ca înstrăinare impusă, ca pedeapsă politică sau religioasă.

În gnosticism retragerea individului în *anoikeion*- o antilume a libertăţii se face prin înstrăinarea de lume (*apollotriousthai*), izolare, delimitare de realităţile imediate (*choristenai*) şi ieşirea din lume (*diexodos*) sinonimă cu moartea[2]. În vocabularul gnostic, sentimentul de inadecvare, de incoerenţă dintre individ şi lume este exprimat de termenii *allogenia* (înstrăinare), *adiaphoria* (indiferenţă), existenţa în lume fiind un exil (*paroikesis*)[3].

În creştinism, înstrăinarea prin *peregrinatio in stabilitate* a dus la apariţia unei fenomenologii experimentale a interiorităţii umane. Asceza interioară este din perspectiva Răsăritului Ortodox *"o imensă psihanaliză, urmată de psihosinteza sufletului uman universal[4]"*.

Înstrăinarea, cu cele două forme ale sale- pelerinajul în lume şi retragerea într-un spaţiu închis, riguros delimitat a permis pregătirea personalităţii umane pentru întâlnirea cu divinul prin introiecţie – coborârea în abisul smereniei a tuturor elementelor pervertite ale

[1] Paul Evdokimov, *După chip şi asemănare,* Anastasia Publishing House,Bucharest, 1997, p. 104.
[2] Henry L. Mansel, *Ereziile gnostice din primele două veacuri,*Editura Herald, Bucureşti, 2008, p. 169-203.
[3] Adolf von Harnack, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creştine fundamentale*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, p. 68-77.
[4] Paul Evdokimov, *După chip şi asemănare,* Editura Anastasia,Bucureşti, 1997, p. 104.

fiinţei, dar şi prin proiectarea, obiectivarea lor pe ecranul unei conştiinţe metamorfozate. Retragerea în chilie echivalează cu retragerea într-o dimensiune eternă a fiinţei, sugerată de afirmaţia biblică *Eu sunt cel ce sunt*[5].

a.Nivelul mitic-arhetipal grec

Antichitatea greacă şi greco-romană structurează la nivel **mitic-arhetipal** o tipologie complexă şi fin nuanţată a exilului:

-războiul ca formă de exil,
- eros-ul ca ipostază a exilului,
-exilul ca pedeapsă morală şi politică,
-exilul thanatic.

Sursa fundamentală a unei posibile tipologii este arhetipologia eroică.

Arhetipul lui **Ahil**e poate fi asociat cu un exil al întemeierii iddentitare: eroul alege o viaţă scurtă, încununată de glorie, memoria colectivă fiind cea care legitimează Kydos-ul eroic. Ahile luptă în războiul troian, nu pentru a învinge un inamic interior sau exterior (ca în cazul lui Tezeu sau Perseu), ci pentru a învinge uitarea. Proiectarea de sine în memoria istorică este leacul efemerităţii, al destinului blând, dar anonim.

Arhetipul **odiseic** oferă exilului dimensiunile solidarităţii eroice, ale aventurii şi regăsirii de sine prin raportarea la Celălalt, fie el aliat sau inamic. Traiectoria războiului ca exil este bipolară, raportată la Troia şi Ithaca, polemos şi eros.

Mitul lui **Enea** oferă paradigma exilului întemeietor, în sensul restructurării spaţiului apodemic, explorării, cuceririi şi asumării spaţiului exterior, necunoscut (Cartagina şi Roma).

Arhetipul lui **Tezeu** poate fi asociat cu ideea exilului salvator, mântuitor (exprimat prin uciderea Minotaurului).

Mitul lui **Orfeu** propune modelul exilului catartic (prima călătorie în lumea umbrelor) şi thanatic (după pierderea definitivă a Euridikei). Exilul orfic este o variantă de farmakon, în dubla sa ipostază: catartică şi thanatică. Motivele sunt nesupunerea (Orfeu întoarce capul după Euridike, înainte de a ieşi din lumea lui Hades) şi suspendarea comunicării (episodul întâlnirii cu menadele, ca formă a alterităţii agresive).

În mitul lui **Narcis,** exilul este retragere în abisul interior, o formă radicală de perimetrare de sine, care exclude comunicarea.

Mitul lui **Polifem** poate fi asociat exilului ca pedeapsă pentru anomie şi hybris.

b. GALUT- exilul iudaic

În mitologia cabalistică, simbolurile şi conceptele fundamentale sunt legate de exil şi izbăvire, ca experienţe istorice şi metafizice. Mecanismul de explicare a conceptului de exil presupune utilizarea unui simbolism in toto (istoric şi eshatologic), care implică următoarele metamorfoze semantice:

- **galut**- exilul ca eveniment istoric este transpus în plan ontologic în exilul Divinului (în varianta greacă gnostică şi creştină, proodos, proballei- ieşire din sine). Exilul capătă astfel dimensiunile imanenţei divine. Conceptul care reflectă această metamorfoză este Şekhina- arhetip al exilului ca înstrăinare identitară. Galut exprimă însă şi starea de înstrăinare personală, interioară.
- **Hiţonim**- exilul Torei (al tradiţiei şi Legii) înţeles ca dezastru istoric, identitar, deturnare a sensurilor şi semnificaţiilor de către neamurile străine. În plan metafizic, hiţonim devine sinonim cu qellipoth- întemniţarea scânteilor divine în întuneric, ignoranţa. Desemnificarea, exilul Sensului este percepută ca dezastru ontologic.

[5] Exod, 3,14; 6,2;20,2; 45,22; 46,9.

- **Berur-** exilul umbrei, înfruntarea alter-ego-ului şi salvarea Torei interioare, a scânteii divine din fiecare individ, etapă a purificării, care precede identitatea de Ţadik.

c. *Vocabularul exilului în gnosticism şi creştinism*

În discursul gnostic, omul are o dublă identitate alogenă: este mai întâi „aruncat" în lume şi înstrăinat într-un spaţiu ostil, strict delimitat, de tip *sema*[6], apoi devine străin şi în raport cu originile sale[7]. Spre deosebire de poziţia creştinului în lume, poziţia gnosticului „ este încordată într-o angoasă insolubilă"[8] care face imposibilă raportarea sa simultană la lumea fizică şi la spaţiul divin şi care produce confuzie şi pesimism eshatologic. Frontiera dintre om şi lume este dublată de vămile (*topoi, taxeis*)[9] ferm trasate între om şi Dumnezeu; în acest punct, intelectualismul gnostic al „dezlumirii"[10] diferă într-un mod fundamental de cel creştin, care a elaborat un vocabular mult mai nuanţat al frontierelor metafizice cu rolul de a marca itinerariul de întoarcere al individului în patria celestă.

Lectura în cheie gnostică a individualismului existenţial este utilă în înţelegerea identităţii policronice şi a solitudinii. În gnosticism, itinerariul parepidemic îmbracă forma **exilului dinspre *anoikeion* (împărăţia de sus) spre *hysterema* (lumea vizibilă, fizică, trecătoare).** Solitudinea este rezultatul incompatibilităţii individului cu „lumea de jos", o lume în care regăsirea de sine este dificilă. Gnosticul este în lume, dar nu aparţine lumii. În cazul gnostic, ca şi în cel creştin, ficţionalizarea şi virtualizarea identităţii reprezintă dovada capacităţii individului de a transforma imaginarul într-o componentă compensatorie a realităţii, în care distincţia dintre real, posibil, fictiv se estompează sau dispare.

„Străin"[11] are cel puţin trei sensuri:

-non-eu, experimentat ca nefiind al meu,

-lumea, ca spaţiu antagonic eului,

-transcendent, hipercosmic[12].

Faptul de a fi în lume este profund diferit de faptul de a fi din lume**.** Eul şi lumea sunt realităţi eterogene, pentru care *anakrasis*-ul, amestecul este nefiresc, contradictoriu[13]

Gnosticismul şi creştinismul utilizează ficţionalizarea şi virtualizarea identităţii ca metode ale definirii sinelui şi identităţii parepidemice[14]. În ambele cazuri, identitatea are o componentă eshatologică, spre care este orientat itinerariul individual. Şi în cazul gnostic şi în cel creştin, se adaugă secvenţa paradisiacă, adamică, primordială. Aşadar, identitatea individuală are cel puţin trei componente, aşezate liniar, „cronologic":

-componenta identitară adamică, urmată de

-componenta parepidemică, specifică exilului în „lumea de jos",

-şi de componenta eshatologică, menită să recupereze paradisul pierdut. Componenta adamică produce prin ficţionalizare un scenariu tragic, imposibil de evitat, construit în jurul ideilor de păcat şi cădere, în care individul este o victimă a laturii sale adamice, iar componenta eshatologică inspiră scenariul virtual al luptei individuale, eroice, pentru câştigarea paradisului pierdut.

[6]Temniţă, termen împrumutat din vocabularul orfic.
[7]*Ibidem,* p. 38.
[8]*Ibidem,* p. 39.
[9]*Ibidem*, p. 131, cu comentariul asupra modalităţii de definire a acestora, diferită de la o grupare gnostică la alta.
[10] Termen de origine weberiană, utilizat de Ioan Petru Culianu, în *op. cit*, p. 42, n. 2.
[11]*Allos, heteros, xenos, allotrios, allogenes; lat. alius, alienus,extraneus,* cf. Irineus, *Adversus haereses,* I, 17, 2.
[12] Henri-Charles Puech, *Despre gnoză şi gnosticism*, Editura Herald, Bucureşti, 2007, p. 254-255.
[13]*Ibidem,* p. 258.
[14]*Ibidem.*

Ficţiunea unei lumi către care individul se îndreaptă, o lume posibilă în prezent şi în viitor deopotrivă, a implicat ideea de univers compensatoriu, alcătuit din niveluri accesibile în timpul vieţii sau după moarte (universul vertical creştin, etajat de vămile văzduhului, universul supraetajat gnostic cu cele 365 de ceruri sau universul hekhalotic iudaic)[15].

În gnosticism înstrăinarea de sine este rezultatul căderii, şi nu condiţia epektazei, a apropierii de divin, ca în creştinism. Fiinţa rătăcită într-o existenţă neautentică, rămâne dependentă de trecutul său paradisiac, pe care îl rememorează în efortul de reîntoarcere la sinele pierdut.

Diferenţa majoră între dualismul gnostic antic şi cel existenţialist modern constă în faptul că „omul gnostic este aruncat, exilat într-o natură antagonică, antidivină şi antiumană”[16], în timp ce în cazul omului modern dualismul sine- ceilalţi produce indiferenţa faţă de lume, teatralizarea identităţii, apariţia identităţilor de rol.

Omul renascentist îşi redefineşte spaţiul interior. Universul fizic nu mai este resimţit ca loc de mormânt (ca în orfism), de exil (ca în gnosticism), ci ca loc de refugiu. Relaţia antagonică interioritate- spaţiu exterior, individualitate- multiplicitatea lumii înlocuieşte antagonismele antice de tip *soma-sema*[17].

Omul modern înlocuieşte angoasa medievală produsă de universul scalar, infinit, cu angoasa produsă de lumea „celorlalţi”, o lume atomară în care „câştigul unuia este paguba altuia”[18]. Grija de sine devine substitutul credinţei religioase puse sub semnul îndoielii, de „lumina raţiunii”.

Alienarea în raport cu lumea fizică, motivul vieţii străine de lume şi al identităţii parepidemice, opoziţia *tautotes- allogenes* (sine- străini), anulată de gândirea creştină cu argumentele în favoarea iubirii de aproapele, se regăseşte deopotrivă în varianta gnostică, şi în gândirea modernă. Dispariţia axei sine-divinitate în postrenascentism şi redefinirea grijii de sine în sensul îngăduinţei faţă de sine a produs, în perioada modernă, o dublă înstrăinare: în raport cu lumea şi în raport cu Dumnezeu. Amintirea de sine, cunoaşterea de sine, grija de sine reprezintă evenimentele umane individuale de maximă importanţă, soluţia salvării individului de multiplicitatea lumii.

Dualismul om-lume, om-Divinitate caracterizează gândirea gnostică clasică şi gândirea modernă deopotrivă, una dintre cauzele filosofice majore fiind metamorfoza identităţii parepidemice în identitatea individuală metairetică, manifestată prin separarea de lume, prin „dezlumire”[19]. Experienţa fundamentală a rupturii dintre om şi lume este comună existenţialismului gnostic şi individualismului existenţial modern, consecinţa fiind în ambele cazuri întoarcerea la subiectivitate, existenţa în lume fiind percepută ca ceva „preponderent sau exclusiv negativ”[20].

În gnosticismul clasic, singura modalitate de conciliere cu sinele a fost aşteptarea morţii[21]. *Perasis* (termen de provenienţă gnostică) înseamnă trecere, traversare, transformare[22].

Conceptul de *methorion* este un împrumut din gândirea gnostică basilidiană[23], care exprimă ideea de înstrăinare, exilare, de apartenenţă la două realităţi necomplementare (în

[15] Moshe Idel, *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare*, Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 229-230.
[16] *Ibidem.*
[17] Reynal Sorel, *Orfeu şi orfismul*, Editura Teora, Bucureşti, 1998, p. 112-132.
[18] Montaigne, *Eseuri*, I, XXII, trad. Mariela Seulescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 99.
[19] termen folosit de Max Weber în definirea intelectualismului gnostic; *apud* Ioan Petru Culianu, *Gnosticism şi gândire modernă*: Hans Jonas, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 42, n. 2.
[20] *Ibidem*, p. 45.
[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem*, p. 180.
[23] Jean Danielou, *Biserica primară de la origini până în secolul al III-lea*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, p. 83-85.

lume şi în afara lumii, în timp şi în afara timpului). În gnosticism, ca şi în creştinism, *methorion* este atributul unei existenţe parepidemice, care transcede limitele, dar rămâne limitată în materie, în timp, în destin[24]. Evadarea dintre graniţele lumii (*apolytrosis,exousia*), într-un *anoikeion*- o antilume a libertăţii fiinţei, se face în gîndirea gnostică în trei etape:

-*apollotriousthai*- înstrăinarea de lume (termen echivalent cu *xeniteea* creştină),

-*apokoptesthai, choristenai*- izolarea de lume, delimitarea de realităţile imediate,

-*diexodos, dieleusis*- ieşirea din lume (sinonimă cu moartea)[25].

Termenul *methorion* traduce sentimentul de inadecvare, de incoerenţă între individ şi lume, sentiment explicat în gnosticism printr-o construcţie mitologică (căderea Sophiei)[26], iar în creştinism print-o succesiune de construcţii dogmatice[27]. Gnosticul îşi defineşte sentimentul înstrăinării- *allogenia*, prin apartenenţa la o patrie îndepărtată, situată dincolo de orice graniţe, imposibil de localizat (*aperantos*), definindu-şi existenţa în lume ca pe un exil- *paroikesis*[28], *epidemia*. Familiarizarea cu limitele lumii ar echivala cu uitarea de sine, pierderea identităţii „alogene".

Methorion traduce sentimentul indiferenţei faţă de limite, faţă de lume (*adiaphoria*) „abisul de libertate"- *bythos exousias* către care tindea orice gnostic[29].

În creştinism, distanţarea de lume presupune reîntoarcerea către sine[30] (prin autocunoaştere şi transcenderea sinelui[31], coborârea mistică în abisul smereniei[32], sacrificiul intelectului[33], epektază[34] etc), viaţa angelică[35] (*bios angelikos*), contestarea realităţilor politice şi sociale cu mijloacele alteralităţii simulate[36].

Vocaţia parepidemică a creştinismului a determinat „retragerea din lume" (*egredi, anahoreo*), construirea paradigmei antilumii (*metakosmia*), afirmarea idealului vieţii angelice (*bios angelikos*). Monahismul pustiei a propus lumii creştine un nou sistem axiologic, inspirat din poruncile christice (*entolai tou kyriou*)[37]. Devalorizarea etnicităţii, renunţarea la bunurile materiale, sărăcia, monotropia au răsturnat valorile cetăţii terestre instituind valorile Împărăţiei lui Dumnezeu.

În *metakosmia*, aşteptarea eshatologică a determinat apariţia unui proces de topomorfoză a pustiului în Paradis[38] şi de recîştigare a privilegiilor adamice: lipsa grijilor lumeşti (*amerimnia*), nepătimirea (*apatheia*), cunoaşterea agapică[39]. „Întinderea singurătăţii"

[24] Henri - Charles Puech, *Despre gnoză şi gnosticism*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, p. 244.
[25] *Ibidem*, p. 251.
[26] Henry L. Mansel, *Ereziile gnostice din primele două veacuri*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, p. 169-203. Vocabularul mitologiei gnostice este alcătuit din noţiuni ca Abis, Tăcere, Logos, Inţelepciune, Viaţă; Adolf von Harnack, *Istoria Dogmei. Introducere în doctrinele creştine fundamentale*, Editua Herald, Bucureşti, 2008, p. 70.
[27] Adolf von Harnack, *op. cit.*, p. 68-77.
[28] Luca, 24, 18.
[29] Henri- Charles Puech, *op. cit.*, p. 310.
[30] Augustin, *De quantitatae animae*, XX, 34. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, p. 127-143.
[31] Augustin, *De vera religione*, XXXIX, 72. Ernst Cassirer, *op. cit*., p. 115.
[32] Pseudo Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, Editura Paideia, Bucureşti, 1999, *passim.*
[33] *Ibidem.*
[34] Antoine Guillaumont, *Originile vieţii monahale*, Editura Anastasia, 1998.
[35] Jean Bremond, *Părinţii pustiei*, Editura Nemira, Bucureşti, 2002.
[36] Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 7-48.
[37] Fairy von Lilienfeld, *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei*, Editura Mitropolia Olteniei, 2006, p. 43.
[38] Jean Bremond, *Părinţii pustiei*, Editura Nemira, Bucureşti, 2002, p. 93.
[39] Sf\ntul Ioan Gură de Aur, "Omilii la Matei", LXVIII, *Patrologia Graeca* 57, col. 643.

este asemănată în *conlatiunile*[40] Sfântului Ioan Casian cu fericirea îngerilor[41]. Anahoreza progresivă, a impus trasarea graniţelor din spaţiul anticetăţii[42].

Pragul chiliei, grota, marginile deşertului, înălţimea stâlpului (graniţa verticală din stilismul sirian), trecerea de la *paroikeză* (învecinarea cu ţinutul natal) la *xeniteea* (expatrierea) s-au constituit în tipuri de frontiere, în spaţiul spiritual dintre *kosmos* (lumea păcatului) şi *metakosmia* (spaţiul ascezei)[43]. Frontiera metairetică (de trecere) de la cetatea terestră la cetatea divină a fost conturată progresiv, demersul înstrăinării[44] fiind repetabil şi necesar ori de cîte ori se producea acomodarea, familiarizarea cu un spaţiu străin.

Hodoiporia[45]- pelerinajul continuu a fost specific creştinismului sirian. *Xeniteea* a evoluat treptat către asceza spiritualizată, care evidenţiază incompatibilitatea dintre viaţa în lume[46], şi slujirea lui Dumnezeu .

Analiza relaţiei de cauzalitate dintre ideea de autodeterminare, autonomie a individului (*autexousion*[47], *polypragmon*[48]) şi cea de destin, poate fi plasată atât în sfera dogmatică a relaţiei dintre providenţă şi liber arbitru cât şi în sfera politică: oikoumena creştină recapătă sensul ciceronian de „universus hic mundus", de spaţiu comun al oamenilor şi al divinităţii. Finalul destinului individual şi colectiv este, în gnosticism, întoarcerea în *anoikeion*[49] (patria de sus), iar în creştinism, *apokatastaza*[50] (iertarea universală) şi *theosis*[51] (îndumnezeirea firii umane).

Căutarea patriei celeste[52] este sinonimă cu demersul parepidemic creştin, având ca scop Împărăţia lui Dumnezeu, şi cu *perasis*-ul gnostic, cu sensul de depăşire a limitei dintre lumea vizibilă (*hysterema)*[53] şi *anoikeion*, tărâmul originar celest. În neoplatonism, anastereza[54], refacerea itinerariului nousanodic şi psihanodic echivalează cu depăşirea graniţelor dintre viaţă şi moarte, dintre moarte şi nemurire.

Verbul neotestamentar *aparneisthai* – este utilizat cu sensul lepădării de sine, renunţării la sine: „cine vrea să-mi urmeze, să se lepede de sine"[55]. Pentru verbul *a urma, Evanghelia după Matei* utilizează varianta *elthein,* iar *Evanghelia după Marcu, akolouthein,* cu sensul *a se supune, a asculta*.

Identitatea parepidemică este condiţionată de lepădarea de sine: *aparnesis,arnesis*[56]. Lepădarea de sine este însă sinonimă, în acelaşi context neotestamentar cu lepădarea de lume ca loc al păcatelor[57], şi cu schimbarea radicală a modului de gândire: creştinul, străin şi călător pe pământ trebuie „să gândească cele ale lui Dumnezeu, nu cele ale oamenilor"[58].

---

[40]Convorbiri.
[41] "Conlationes", IXI, 5 *Patrologia Latina*, 49, col 1293.
[42] Antoine Guillaumont, *Originile vieţii monahale*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1998, p. 318.
[43]*Ibidem*, p.299-304.
[44] Geneza 12, 1: "ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa părintelui tău".
[45] Ioan 4, 6; 2Coloseni 11, 26.
[46] Antoine Guillaumont, *op. cit*., p. 155.
[47]*Ibidem*, p. 138; Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I. Naşterea tradiţiei universale (100-600)*, Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 302-316.
[48] Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 138.
[49] Giovanni Filoramo (coordonator), *Istoria religiilor, III. Religiile dualiste. Islamul*, Editura Polirom, Iaşi, 2009, p. 16-23.
[50]*Ibidem*, p. 600, 725.
[51]*Ibidem*, p. 727.
[52] Evrei 11, 14.
[53] Giovanni Filoramo, *op. cit*., p. 23.
[54] Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, *passim.*
[55]*Ibidem.*
[56] Luca 9, 23.
[57] Matei 16, 26.
[58] Matei 16, 23

Aparnesis defineşte o sumă de renunţări specifice identităţii parepidemice[59], echivalente la scară umană ale kenozei christice. *Parepidemia* se defineşte astfel pe o dublă exigenţă: a credinţei necondiţionate, însoţite de efortul desăvârşirii liber asumate (*ei tis thelei, autexousia*), şi pe exigenţa definirii de sine prin imitarea modelului absolut. *Aparnesis* este descoperirea în cea mai profundă intimitate, a prezenţei divine, asumarea raţiunii divine ca sursă a *fronesis*-ului uman (îndemnul *froneis ta tou theou*, din Matei 16, 23).

Fuziunea între raţiune şi credinţă a pus însă, în pericol, atât puritatea credinţei (un exemplu fiind apariţia doctrinelor eretice raţionaliste[60]) cât şi independenţa raţiunii (gândirea dogmatică postcalchedoniană). După Fericitul Augustin, filosofia occidentală a simţit acut nevoia de a separa gândirea dogmatică de cea filosofică[61].

Identitatea aparnetică a redefinit raportul dintre om şi Dumnezeu, afirmând posibilitatea participării umane la fiinţa divină prin renunţarea la identitatea individuală (golirea de sine) şi redefinirea de sine, intermediată de modelul divin.

„Asumarea crucii”[62] ca sens secundar al lui *aparnesis* ar putea fi interpretată ca o comunicare substanţială a creatorului către creaţia sa, amestec (*anakrasis*) divino-uman, compatibilitate cu divinul. Asumarea crucii ca formă de *anakrasis* (amestec, fuziune, întâlnire[63]) semnifică definirea de sine prin coincidenţa contrariilor ontologice, prin întâlnirea divinului cu interioritatea umană. Prin *aparnesis,* individualitatea devine obiect al intervenţiei divine. *Aparnesis* capătă importanţa unui itinerariu al descoperirii „împărăţiei interioare”[64], o modalitate de realizare a omului îndumnezeit ca şi categorie ontologică nouă[65].

Aparnesis poate avea, însă şi un alt sens. Teoriile antropogenezei *kata eikon*, au semnalat, încă din secolul al IV-lea[66] prezenţa trăsăturilor esenţiale ale arhetipului divin în om. Caracterul incognoscibil al divinităţii se transferă astfel incognoscibilităţii omului[67]. Lepădarea de sine capătă sensul de abandon al efortului de autocunoaştere, simultan cu recunoaşterea unei „interiorităţi de taină”[68] care garantează legătura cu Creatorul.

Pentru Dionisie Areopagitul, *fronesis ta tou theou* este itinerariul minţii în Dumnezeu, posibil printr-o succesiune de negaţii prin care mintea înlătură ceea ce poate fi cunoscut, pentru a ajunge la incognoscibilul divin. *Fronesis ta tou theou* este sinonimă cu *agnosia gnosis*- cunoaşterea prin ignoranţă[69]. *Aparnesis* scurtează distanţa dintre om şi Dumnezeu, „conectând individul la polul său divin”[70].

Lepădarea de sine ca renunţare la înţelepciunea lumii a avut pentru Nicolaus Cusanus[71] dimensiunile unui „post intelectual”: „cunoaşterea este obişnuită să nu se mai hrănească cu cunoştinţe, spiritul omenesc să nu mai măsoare lumea”[72].

Aparnesis ca *fronesis tou theou* este ignoranţa asumată de intelectul care îl caută pe Dumnezeu, ignoranţa edificatoare, loc în care Cusanus pare a relua mai vechea temă

[59] simplitatea, lipsa grijilor lumeşti, renunţarea la bunuri, înstrăinarea, monotropia. Antoine Guillaumont, *Originile vieţii monahale,* ed.cit., *passim*.
[60] Arianismul, şi nestorianismul.
[61] A. Scrima, *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 166-168.
[62] Matei 16, 24.
[63] A. Scrima, loc.cit.
[64] Matei 12, 28; 19, 24; Marcu 10, 14.
[65] F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Bloud et Gay, 1929, p. 191-192.
[66] *Ibidem.*
[67] Grigorie de Nyssa, „De hominis opificio”, XVI, *Patrologia Graeca.*, tom 44, col. 1184 A.C.
[68] Ioan Damaschinul, „De imaginibus”, III, 17, *Patrologia Graeca*, tom 94, col. 1837 B.
[69] *Teologia mistică*, I, ed.cit., p. 305.
[70] *Ibidem*, p. 65.
[71] Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, Editura Polirom, Iaşi, 2008, p. 596.
[72] *Ibidem.*

sacrificium intellectus, din opera lui Tertullian[73]. Lepădarea de sine garantează în gândirea cusaniană, fuziunea identităţii individuale, cu unitatea divină şi formarea individualităţii ipostatice[74].

Aparnesis este atributul identităţii creştine saturate, al autocunoaşterii prin ignorarea de sine.

Aparnesis poate avea dublul sens de:

a. *sacrificium intellectus*- explorarea interiorităţii iraţionale, a fundamentelor credinţei, prin renunţarea la demersul filosofic şi ştiinţific şi prin negarea lumii ca loc al păcatului[75], şi

b. *sacrificium animae*- renunţarea la legătura afectivă cu lumea, suspendarea îngăduinţei faţă de sine.

Identitatea individuală se redefineşte prin înlăturarea ipostazelor identitare aflate în dezacord cu parepidemia creştină şi redefinirea de sine în jurul unui nucleu identitar axial de tipul sine-divinitate.

Metamorfoza *spagirică*[76]- prin separarea şi reunificarea ipostazelor identitare evocă o dependenţă, o definire de sine mediată, raportată la divinitate, dar şi descoperirea de sine prin misionarat, asceză, lepădarea de povara subiectivităţii care îngreunează întâlnirea cu divinul, ca modalitate de întâlnire cu sine.

Verbul μεταίρειν[77] indică, traversarea, trecerea dintr-un loc în altul, caracterul incert, instabil al identităţii. Verbul sugerează metamorfozele unui spaţiu gândit, retuşat simbolic, propriu geografiilor identitare, cu rolul de a asigura întâlnirea dintre trecut şi prezent.

Substantivul *metairesis* exprimă trecerea treptată de la un tip de identitate la altul.

Spre deosebire de verbul *metairein*, verbul *metabainein*[78] indică transferul drastic de la o ipostază identitară la alta. *Metabainein* înseamnă *a trecedinspre-* ἀπὸ, *metairein* înseamnă *a trece spre-* ἐις; *metairein* este verbul posibilităţilor nelimitate de schimbare.

În Ioan 5, 24 , verbul *metabainein* este utilizat pentru a indica *trecerea de la* moarte la viaţă (μεταβέβηκεν **ἐκ**τοῦ θανάτου **εἰς**τὴν ζωήν), schimbarea categorică de statut ontologic; sintagma **εἰς**τὴν ζωήν– spre viaţă, are şi conotaţie eshatologică.

Ek (de la) şi ***eis*** (până la)sunt, în antropologia dogmatică, prepoziţiile care marchează limitele itinerariului identitar.

Ideea de pelerinaj, tiparul parepidemic menit să demonstreze inutilitatea frontierelor politice şi posibilitatea depăşirii continue a frontierelor spirituale a devenit, în Evul Mediu o modalitate de slujire a lui Dumnezeu, şi de anamneză a vremurilor martirice. Tipul omului medieval călător şi penitent a asigurat continuitatea dintre spaţiul real şi spaţiul memoriei creştine, dintre timpul real şi *eshaton*. Tipul pelerinului a determinat apariţia unor procese de topomorfoză, de transformare a unui loc anume în sistem de referinţă pentru memoria creştină[79], în zonă de trecere către lumea predecesorilor. Pelerinajul a fost modalitatea- limită de luptă cu spaţiul.

Tipul pelerinului contribuie şi la redefinirea relaţiei nostratice: relaţia de tipul eu-noi fiind orientată spre paradigma comunitară creştină antică sau spre comunitatea ideală a sfinţilor, la care pelerinul se raportează ; relaţia nostratică devine astfel o relaţie în care aproapele este plasat fie într-un timp istoric, fie într-un timp eshatologic, raportul cu ceilalţi la

[73] Tertullian, *De carne Christi*, 5, apud T. D. Barnes, *Tertullian: a literary and historical study*, Oxford University Press, 1971.
[74]*De docta ignorantia*, I, 9, p. 72.
[75]*Ibidem.*
[76]Verbele greceşti *spao*- a despărţi, a separa + *ageir*o- a uni, a lega.
[77] Matei 13, 53; 19, 1.
[78] Matei 8, 28.
[79]locuri care fac posibilă contemporaneitatea cu trecutul : locuri de martiriu, *topo*i de pe itinerariul apostolic etc.

timpul prezent, fiind plasat într-un plan secund. Ideea de comunitate spaţială şi temporală neîntreruptă, care are un singur scop, acela al mântuirii şi în care graniţele etnice şi politice îşi pierd utilitatea poate fi definită numai din perspectiva teologico-politică.

În vreme ce Constantinopolul a devenit centrul creştinătăţii orientale, iar Sfântul Imperiu Romano-German şi-a propus să sintetizeze în Occident moştenirea politică a Cezarilor latini şi a lui Carol cel Mare, ideea imperială şi-a dovedit inconsistenţa în faţa universalismului islamic[80]. Sistematizarea dogmatică a avut rolul de a oferi un cod al identităţii creştine, un discurs coerent care să detaşeze teologia politică de incoerenţa gândirii religioase păgâne[81]. Relaţia cu inamicii (avari, slavi, persani, arabi, turci[82], etc.) a transformat gândirea religioasă într-un câmp de experienţă, un „laborator al conştiinţei de sine"[83]; un exemplu semnificativ în acest sens este procesiunea religioasă care a oprit asediul avar asupra Constantinopolului, la începutul secolului al VII-lea[84]; în acest context, supranaturalul s-a impus experienţei politice ca o necesitate imediată; zidurile capitalei s-au transformat din graniţe politice, în graniţe religioase, între un sistem solidar, dominat de ordine (*taxis)*, şi unul haotic, aflat în afara coordonatelor religiozităţii creştine[85].

Xeniteea este începutul unui demers anagogic ale cărui fundamente biblice se află în *Geneză*[86]. În exegeza lui Filon la Geneză, migrarea lui Avraam este o metaforă pentru efortul *psihanodic* de trecere de la lumea sensibilă, la cea inteligibilă[87].

Xeniteea a desemnat renunţarea la tot ceea ce este efemer, preocuparea pentru veşnicie[88]. Printre consecinţe, amintim transformarea deşertului Iudeii în secolul al V-lea într-un loc de retragere, ca şi împrejurimile Ierusalimului sau Egiptului. Tipul psihologic al pelerinului a fost îmbogăţit prin aportul unor valori esenţial creştine: detaşare, sentimentul libertăţii lăuntrice obţinut prin dialogul mistic cu Divinul, asumarea umilinţei ca mod de viaţă.

Pelerinajul este o încercare de evaziune din lumea cotidiană, bazată pe convingerea că există locuri de elecţiune pentru Dumnezeu[89]. Dincolo de poziţionarea reală, geografică a acestor locuri există şi *topoi* spirituali, ierarhizaţi în funcţie de realitatea stărilor sufleteşti ale credincioşilor.

Literatura pelerinajului exprimă dorinţa omului de a evada din lumea materială, motivat de dorul de Dumnezeu. Dorul de Dumnezeu determină depăşirea limitelor realităţii sensibile, eliberarea de constrângerile spaţio-temporale şi înţelegerea libertăţii în dimensiunea ei eshatologică.

Tipul pelerinului corespunde din punct de vedere psihologic, tipului introvertit. Gândirea introvertită tinde să reformeze realitatea[90], să se detaşeze de concret, să opereze cu simboluri ale incognoscibilului. Gândirea introvertită devine mistică, se lasă absorbită în nereprezentabil. Idei fundamentale ca Dumnezeu, libertate, nemurire capătă valoare afectivă[91].

---

[80] Georges Gusdorf*, Mit şi metafizică,*Editura Amarcord*, 1996*, p. 107.
[81]Michael Onfray, *Contraistoria filosofiei*, vol. II, *Creştinismul hedonist*, Editura Polirom, Iaşi, 2008, p. 13-71.
[82] Denis Căprăroiu, Eugen Denize*, Naşterea Europei medievale*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, p. 200.
[83] Georges Gusdorf, *op. cit*, p. 151.
[84] În anul 626, alianţa avaro-slavo-persană care ameninţa Constantinopolul a fost demobilizată, apărarea capitalei fiind condusă de patriarhul Serghie; Denis Căprăroiu, Eugen Denize, *op. cit.*, p. 201.
[85]Luigi Pareyson, *Ontologia libertăţii*, Editura Pontica, Constanţa, 2005, p. 107-110, 267-300.
[86]*Geneza* 12,1 (îndemnul adresat de Dumnezeu lui Avraam: *ieşi din pământul tău, din neamul tău şi vino în pământul pe care ţi-l voi arăta Eu)* şi în Psalmul 44(45), 10 (*ascultă fiică şi vezi, şi pleacă urechea ta şi uită poporul tău şi casa părintelui tău…)*
[87]este posibilă o analogie cu *ekdemia* platoniciană; Antoine Guillaumont, *Originile creştinismului,* Bucureşti, 2004, p.355-362.
[88]2 *Co*rinteni, 4, 18.
[89]Nae Ionescu, *Curs de metafizică,* Editura Humanitas,Bucureşti, 1995, p. 170-171.
[90] Carl Gustav Jung, *Tipurile Psihologice,* Editura Trei,Bucureşti, 2006, p. 412-413.
[91]*Ibidem,* p. 419.

Xeniteea cu oricare dintre particularităţile sale poate fi înţeleasă şi ca o formă de *sacrificium intellectus* liber asumată, o formă de luptă cu gnoza clasică, de eliberare de sub presiunea polemicii christologice care încerca cu ajutorul instrumentarului conceptual eretic din secolele IV-VII, să găsească o modalitate raţională de înţelegere a Sfintei Treimi şi a *theandrismului* christic.

Sintagma atribuită lui Tertullian- *credo quia absurdum est,* precum şi afirmaţiile din *De carne Christi, 5. 4: et mortus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est („*şi Fiul lui Dumnezeu a murit, ceea ce e pe deplin credibil, căci e absurd. Şi a înviat din mormânt; ceea ce e sigur, căci e cu neputinţă") demonstrează că temelia reală a credinţei nu putea fi căutată cu logica gnozei. În creştinism cunoaşterea înseamnă iubire, jertfă, martiriu propriu-zis sau echivalent. Înstrăinarea a fost una din formele de mărturisire a credinţei în Iisus Christos, prin *sacrificium.*

Ieşirea individului din mediul său natural a fost o componentă determinantă a convertirii[92]. Faptul de a deveni străin (*xenos)* şi solitar, de a-şi asuma anahoreza, dezrădăcinarea este o necesitate în încercarea redescoperirii de sine prin căutarea lui Dumnezeu. Nevoia de înstrăinare are şi o conotaţie filosofică antică: în stoicism, tânărul care dorea să devină filosof se expatria pentru a renunţa la obişnuinţele vechi[93]. Instrăinarea căpăta dimensiunile unei *apoikia*, pelerinul fiind asemenea unui colonist în căutarea unui teritoriu nou, necunoscut.

Apoikia are şi conotaţia întemeierii de sine, a migrării către o ipostază identitară nouă, neinfluenţată de mediul familiar al individului, fiind în acest punct sinonimă cu *ekdemia,* trecerea dintr-un spaţiu cunoscut, într-un spaţiu nou, neexplorat[94]. Aşadar, înstrăinarea este „o dispoziţie lipsită de familiaritate"[95], suspendarea comunicării cu ceilalţi în favoarea dialogului cu divinul.

Dincolo de modalitatea particulară, *etnică* de înţelegere a înstrăinării (pentru sirieni, de exemplu, popor majoritar de negustori, mai uşor de înţeles decât pentru egiptenii mult mai legaţi de pământ), din sistemul de referinţă laic, înstrăinarea de sine şi de lume, ca ultimă treaptă a autocunoaşterii, dincolo de care nu mai există decât idealul cunoaşterii lui Dumnezeu, a fost catalogată drept *mania*- nebunia pentru Christos. *Xeniteea* nu a însemnat numai pribegie, vocaţia pelerinajului perpetuu sau a retragerii în pustiu, ci şi izolarea totală în chilia devenită spaţiul ideal de reformare a personalităţii monahului[96].

d. *Perimetrare de sine, insularizare*

Descrise după modelul grec *makaron netos*[97]*- insulele fericite* sau după cel creştin *terrarepromissionis sanctorum,* insulele sunt locuri magice[98] ale metamorfozelor spectaculoase, ale regăsirii fericite de sine sau ale confruntării eroice cu sinele monstruos[99].

---

[92] Victor Monod, „Les voyages, le déracinement de l'individu hors de milieu natal constituent-ils un des éléments déterminants de la conversion religieuse?", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XVI: p. 385-389.
[93] Epictet, *Entretiens*, III, 16, 11, vol. III, Paris, 1963, p. 56, 92.
[94] Antoine Guillaumont*, Originile vieţii monahale*, Editura Anastasia, 1998, f.l., p. 125.
[95] Ioan Scărarul, în *Patrologia Graeca*, 88, 664 BC: *aparresiaston ethos.*
[96] Ioan Casian, „Aşezămintele mănăstireşti", în *Scrieri alese, Părinţi şi Scriitori Bisericeşti,* 57, Bucureşti, 1997, p. 181 şi urm.
[97] Insulele Fericiţilor.
[98] Insula Ogigia, Insula Eea, insula feacienilor, cf. *Odiseea* V, 288 şi urm, VI, 201 şi urm, VIII, 556 şi urm., X, 135, *Eneida* VII, 30
[99] „uciderea Gorgonei", ca metaforă a amputării *alter-ego*-ului monstruos. Două mituri fundamentale au ca obiect întâlnirea cu sinele, şi consecinţele posibile ale acesteia: mitul lui Narcis şi mitul lui Perseu şi al Gorgonei Meduza. Meduza semnifică impulsul căutării de sine, pervertit în orgoliu autosuficient. Privirea Gorgonei

Insularizarea poate avea însă şi sensul retragerii în sine, al căutării paradisului subiectiv. Insularizarea are sensul delimitării demiurgice de sine, a organizării microcosmosului uman în jurul unui nucleu arhetipal.

În limbajul uroboric[100] al literaturii hermetico-alchimice de la sfârşitul Renaşterii[101], insula Kapharsalama este o metaforă a trecerii de la ignoranţă la autocunoaştere, la descoperirea paradisului interior[102].

În literatura renascentistă a voiajului insular, relaţia fond arhetipal-individualitate nu este una contradictorie. Nu este vorba despre o tipologie a itinerariului identitar, ci despre raportarea la un orizont complex, dar necesar de semnificaţii, ca punct de plecare în aventura căutării de sine. Arhetipologia (greacă, celtică sau creştină) nu estompează trăsăturile specifice itinerariului individual, ci le acccentuează prin comparaţie. Raportarea la una din schemele arhetipale ale voiajului nu are rolul de a adapta personalitatea la un prototip dat, ci de a evidenţia un tip de identitate pe fundalul unui orizont de semnificaţii asumat.

BIBLIOGRAPHY

Bonardel, Francoise, *Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*, Editura Polirom, Iaşi, 2000
Bremond, Jean, *Părinţii pustiei*, Editura Nemira, Bucureşti, 2002
Culianu, Ioan, Petru, *Gnosticism şi gândire modernă*: Hans Jonas, Editura Polirom, Iaşi, 2006
Culianu, Ioan, Petru, *Arborele gnozei*, Editura Polirom, Iaşi, 1999
Danielou, Jean, *Biserica primară de la origini până în secolul al III-lea*, Editura Herald, Bucureşti, 2008
Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, Editura Paideia, Bucureşti, 1999.
Evdokimov, Paul, *După chip şi asemănare,* Anastasia Publishing House,Bucharest, 1997
Filoramo, Giovani, (coordonator), *Istoria religiilor*, *III. Religiile dualiste. Islamul*, Editura Polirom, Iaşi, 2009
Foucault, Michel, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005
Guillaumont, Antoine, *Originile vieţii monahale*, Editura Anastasia, 1998
Harnack, Adolf von, *Istoria dogmei. Introducere în doctrinele creştine fundamentale*, Editura Herald, Bucureşti, 2008
Idel, Moshe, *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare*, Editura Polirom, Iaşi, 2004
Ionescu, Nae, *Curs de metafizică,* Editura Humanitas,Bucureşti, 1995
von Lilienfeld, Fairy, *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei*, Editura Mitropolia Olteniei, 2006
Mansel, Henry, L., *Ereziile gnostice din primele două veacuri,*Editura Herald, Bucureşti, 2008
Montaigne, Michel, *Eseuri*, I, XXII, trad. Mariela Seulescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966
Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, Editura Polirom, Iaşi, 2008

întoarce la inform, la indistinct, pietrifică, transformă personalul în impersonal, suspendă orice formă de reciprocitate. Meduza este imaginea deformată a sinelui, uciderea ei fiind actul principal al efortului de autocunoaştere. Jean Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, cap. VI.

[100] Francoise Bonardel, *Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 88-112.

[101] Radu Drăgan, "L'Utopie hermétique de l'île Merveilleuse dans les textes alchimiques de la fin de la Renaissance", *Insula. Despre izolare şi limite în spaţiul imaginar*, p. 190.

[102] *Ibidem*, p. 193, p. 94, n. 6. Insula se află pe o *mare academicum*, iar vasul se numeşte Fantezia; J.V Andreae, *Les noies chimiques de Christian Rosencreutz*, 1616, în *op. cit*., p. 194 şi urm.

Onfray, Michael, *Contraistoria filosofiei*, vol. II, *Creştinismul hedonist*, Editura Polirom, Iaşi, 2008
Pareyson, Luigi, *Ontologia libertăţii*, Editura Pontica, Constanţa, 2005
Pelikan, Jaroslav, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I. Naşterea tradiţiei universale (100-600)*, Editura Polirom, Iaşi, 2004
Puech, Henri-Charles, *Despre gnoză şi gnosticism*, Editura Herald, Bucureşti, 2007
Scrima, A., *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005
Sorel, Reynal, *Orfeu şi orfismul*, Editura Teora, Bucureşti, 1998
Taylor, Charles, *Sources of the Self*, CambridgeUniversity Press, 1989

A HISTORY OF ANTIM MONASTERY

Claudiu Cotan
Assoc. Prof., PhD, Ovidius University of Constanţa

Abstract: Antim Monastery is a symbol of the Romanian monasticism and one of the most beautiful monuments of ecclesiastical architecture. Built by Metropolitan Antim at the beginning of the 18th century, the monastery dedicated to All Saints was given by the founder with estates, boyars, and ruling princes of Wallachia. A printing press, a library and theological school were operating here. The hard times affected Antim Monastery which lost its estates at the time of the ruling prince Alexandru Ioan Cuza. It was a metokion of the Diocese of Arges for a time, but in the course of time it has become an ordinary parish church. Today, Antim Monastery has been restored to its first brilliance being a spiritual place of reference in the life of Bucharest. The present study tries to present a short history of this monastery known by all the believers of our country.

Keywords: monasticism, monastery, founder, estates, renovation, chapel, church, library, communism

Mitropolitul Antim Ivireanul a fost unul dintre marii ierarhi ortodocşi ai Ţării Româneşti şi unul dintre cei mai însemnaţi cărturari de la începutul secolului al XVIII-lea. S-a născut în Georgia, probabil în jurul anului 1650, în localitatea Ude, în familia aristocratică Hurtsidze. Părinţii săi l-au botezat Andrei. Statutul social i-a permis să dobândească o bună pregătire intelectuală în localitatea natală, acolo unde exista o biserică încă din secolul al XII-lea şi o şcoală locală[1]. Din păcate teritoriile locuite de georgieni se găseau la mijlocul secolului al XVII-lea sub o permanentă ameninţare venită din partea otomanilor şi a numeroselor bande de tâlhari care aveau obiceiul de a-i răpi pe tinerii creştini pentru a-i vinde în târgurile de sclavi. Printr-o asemenea experienţă a trecut şi tânărul Andrei, lucru pe care l-a mărturisit apropiaţilor mai târziu şi a fost consemnat în memoriile Anton Maria Del Chiaro, secretarul domnitorului Constantin Brâncoveanu[2]. Del Chiaro a apreciat frumoasele aptitudini şi cunoştinţe pe care mitropolitul Antim le-a dobândit în anii tinereţii. Eliberat din sclavie, Andrei a ajuns la Patriarhia Ecumenică, unde a şi-a îmbogăţit pregătirea intelectuală, ajungând să cunoască mai multe limbi străine care l-au ajutat mai târziu să fie un bun tradcător. Din Constantinopol, viaţa l-a îndreptat probabil către Moldova, acolo unde se pare că şi-a însuşit arta tipografică. Din Moldova, cu ajutorul lui Constantin Brâncoveanu a ajuns la Bucureşti. Limba română a învăţat-o de la episcopul Mitrofan al Huşilor, care l-a luat pe lângă sine ca ucenic tipograf. Pregătirea teologică şi-a îmbunătăţit-o se pare la Academia domnească de la Mănăstirea Sfântul Sava, unde erau şi atelierele tipografiei.

După alegerea lui Mitrofan ca episcop la Buzău, Antim a ajuns conducătorul tiparniţei domneşti, fiind recunoscut deja ca bun cunoscător al limbilor română, greacă, arabă şi slavonă. Cunoştinţele sale în arta tiparului l-au ajutat să tipărească 65 de cărţi liturgice, teologice şi de îndrumare duhovnicească. De realizările sale tipografice s-au bucurat nu numai românii, slavii şi grecii, ci şi ortodocşii din Iviria şi Alep.

Calităţile sale, dar cu siguranţă şi aprecierea domnitorului Constantin Brâncoveanu l-au pus în fruntea Mănăstirii Snagov, la conducerea Episcopiei Râmnicului, iar în 1708 în

[1] Vezi Fanny Djindjihaşvili, *Antim Ivireanu cărturar umanist*, Edit. Junimea, Iaşi, 1982.
[2] Anton Maria Del Chiaro, „Storia delle moderne rivoluzione della Valachia", în *Călători străini despre Ţările Române*, vol. VIII, Bucureşti, 1983, p. 67.

fruntea Mitropoliei Ungrovlahiei. Cât timp a fost episcop la Râmnic a susţinut lucrările de renovare de la Mănăstirea Cozia, dar şi de la Mănăstirea Govora, unde se găseşte pictat portretul său cel mai vechi[3].

De activitatea sa ca mitropolit se leagă zidirea în Bucureşti a mănăstirii ce îi poartă astăzi numele. La 5 feb. 1713, în ziua pomenirii Sfintei Agata, mitropolitul Antim a hotărât construirea unei mănăstiri cu hramul Tuturor Sfinţilor, pe locul unde se găsea o biserică de lemn închinată Sfântului Nicolae, în mahalaua Popii Ivaşco, nu departe de Mitropolie. La 24 ap. 1713, a început primele demersuri pentru zidirea mănăstirii. Pentru buna vieţuire duhovnicească din viitoarea sa mănăstire, mitropolitul Antim a alcătuit un *Aşezământ*, document în 32 de capitole, în care a lăsat principiile de funcţionare şi datoriile pe care le aveau călugării sfântului locaş. Documentul a primit şi aprobarea patriarhului ecumenic Cosma al III-lea[4]. Patriarhul Hrisant Nottara al Alexandriei, un apropiat al domnitorului Constantin a confirmat şi el actul de ctitorie al mitropolitului Antim. Planurile mănăstirii au fost făcute chiar de ctitor, construcţia acesteia fiind cu siguranţă executată sub supravegherea sa.

Mitropolitul Antim i-a cerut vistiernicului Drăguşin Merişanu, fiul paharnicului Stancu, decapitat pentru răzvrătire de Brâncoveanu, să-i vândă terenul pe care să ridice mănăstirea. Drăguşin intenţiona să-i dăruiască locul respectiv, cerând în schimb să fie şi el trecut în rândul ctitorilor. Fiul acestuia, Barbu Merişanu a împlinit făgăduinţa, iar construcţia bisericii a început în aprilie 1713, cu toate că statutul terenului a fost clarificat abia în 1715. Terenuri pentru mănăstire au dăruit şi boierii Rudeni care erau proprietari în mahalaua Popii Ivaşco. Biserica de lemn Sfântul Nicolae a fost demolată, iar lângă ea s-a ridicat biserica mănăstirii în jurul căreia s-au construit chiliile, grajdiurile, şoproanele şi magaziile. Chiar mitropolitul Antim a cumpărat un teren lângă mănăstire, precum şi alte proprietăţi, între care şi o vie de 26 de pogoane în Dealul Vălenilor, pe care le-a dăruit ctitoriei sale. Biserica şi majoritatea chiliilor au fost ridicate repede, mănăstirea fiind sfinţită în 1715, în vremea domniei lui Ştefan Cantacuzino.

Relaţiile mitropolitului Antim cu domnitorul Nicolae Mavrocordat au fost tensionate, mitropolitul fiind un filorus şi un adversar al politicii duse de primul domnitor fanariot. Într-o conjunctură politică delicată, care a dus la fuga domnitorului, mitropolitul Antim, în fruntea sfatului boierilor, a contribuit la alegerea unui nou domnitor, Pătraşcu Brezoianu. Revenirea la Bucureşti a domnitorului Nicolae Mavrocordat a determinat înlăturarea mitropolitului, care a fost caterisit de patriarhul ecumenic Ieremia al III-lea. Gramata de caterisire, semnată de patriarh şi de 11 arhierei, îl învinuia pe mitropolit de „vrăjitorie şi de răzvrătire drăcească”. Trimis în exil la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai, pe drumul pribegiei, mitropolitul Antim a fost ucis de turcii care îl însoţeau. Din nefericire nu se cunoaşte locul martirului său. Moartea mitropolitului a adus vremuri grele şi pentru Mănăstirea Antim. Astfel, în vremea mitropolitului Mitrofan, mănăstirea şi-a pierdut o parte din avere. Mitrofan a obţinut de la patriarhul ecumenic Ieremia al III-lea anularea gramatei patriarhul Cosma al III-lea, care oferise mănăstirii autonomie. Tipografia care funcţionase până atunci în mănăstire şi era o sursă de venituri pentru aceasta, a fost mutată la Mănăstirea Văcăreşti, ctitoria lui Nicolae Mavrocordat. Aici, în 1741, a apărut sub îndrumarea tipografului Stoica Iacovici, lucrarea lui Antim din 1710, *Învăţătura bisericească*. Totuşi, la Mănăstirea Antim, în urma pierderii tipografiei s-a înfiinţat o şcoală de copişti. În *Aşezământul* său, mitropolitul Antim a cerut ca monahii mănăstirii să întreţină şi o şcoală pentru tinerii săraci şi să facă

[3] George Secăreanu, *Mănăstirea Antim (Hramul Toţi Sfinţii). Trei veacuri de istorie, culturăşi spiritualitate* (teză de doctorat – Facultatea de Istorie din Bucureşti), Bucureşti, 2014, p. 92.

[4] Arhivele Naţionale Istorice Centrale (ANIC), fond Mitropolia Ungrovlahiei, pach., DLV, 1; Ghenadie Enăceanu, „Gramata lui Cosma al III-lea patriarhul ecumenic, din 20 sept. 1714”, în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul X (1886), p. 765.

donaţii pentru fetele sărace care urmau să se căsătorească. Domnitorul Alexandru Ipsilanti (1774-1782) a contribuit la înfiinţarea în incinta Mănăstirii Antim a unui orfelinat (orfanotrofie), unde copiii de 10-12 ani primeau o educaţie minimă şi învăţau un meşteşug.

Mănăstirea Antim a fost condusă în secolul al XVIII-lea de egumeni destoinici care au contribuit la buna administrare a averii acesteia şi la înflorirea vieţii monahale bucureştene. Primul egumen a fost Sava, un bun administrator care a mărit averea mănăstirii, care a primit danii din partea domnitorul Ioan Mavrocordat. În cea de-a doua domnie, Nicolae Mavrocordat a făcut şi el donaţii mănăstirii. Familia boierilor Conţeşti a făcut mai multe donaţii în anii 1727-1739. O moşie a fost dăruită de Barbu Merişanu în 1732. Aceeaşi moşie a fost mărită printr-o altă donaţie făcută în anul următor. Probabil ca mângâiere sufletească, boierul Barbu Merişanu Barbu Merişanu primită din partea călugărilor îngăduinţa ca să-şi înmormânteze în biserica mănăstirii, soţia, ficele şi pe fiul său Ianache[5]. Stanca Rudeanu a dăruit şi ea în 1746 o vie de 5 pogoane, crama şi o livadă, pentru pomenirea soţului său, pitarul Antonie, îngropat şi el în biserică. Cu un an înainte, călugărul Pahomie Bujoreanu oferise egumenului Ilarion 130 de taleri pentru poleirea cu aur a catapetesmei, înegrită de trecerea timpului. Fiul său Constandin a fost înmormântat în pridvorul bisericii.

Mănăstirea obţinea venituri serioase din vânzarea vinului, vitelor, mierii şi a brânzei. Domnitorii Mihai Racoviţă şi Grigore Ghica au confirmat în timpul domniei lor hrisoavele care stabileau privilegiile mănăstirii. În incinta mănăstirii s-a ridicat în 1750 un praclis cu ajutorul vistiernicului Matei Ruset, a soţiei sale Stanca şi fiicei lor Zoiţa. De acum numărul donaţiilor a scăzut, mănăstirea intrând într-un proces de degradare şi ruinare la care a contribuit şi proasta administrare din vremea egumenului Neofit.

Mănăstirea Antim a trecut prin multe încercări în secolul al XVIII-lea. La cutremurul din 31 mai 1738, cele două turle ale bisericii au căzut, acestea fiind înlocuite cu unele din lemn. În anul 1795, arhiepiscopul Antim al Pogonianei, după informaţiile pisaniei în limba greacă păstrată la Muzeul Naţional de Artă din Bucureşti, a ridicat din nou clădirile mănăstirii care ajunseseră în ruină. Situaţia dificilă în care se găsea mănăstirea a dus la intervenţia mitropolitului Dositei Filitti. Acesta, cu aprobarea domnitorului, în 1797, a pus Mănăstirea Antim sub jurisdicţia Episcopiei Argeşului, nou înfiinţată. Astfel, mănăstirea bucureşteană a devenit metoc argeşean. Episcopul Iosif s-a îngrijit de mănăstire, situaţia ei materială fiind treptat mai bună. La biserică au fost refăcute turlele, iar acoperişul clădirilor şi cel al turnul clopotniţă au fost reparate. De la episcopul Iosif s-au păstrat icoanele cu Mântuitorul Hristos şi Maica Domnului, dar şi câteva candele de argint. Ca recunoştinţă, episcopul Iosif a fost înmormântat în pronaosul bisericii. De Mănăstirea Antim s-a îngrijit şi episcopul Ilarion al Argeşului, unul dintre conducătorii răscoalei din 1821. Acesta împreună cu Tudor Vladimirescu au folosit mănăstirea pentru redactarea proclamaţiilor revoluţionare. Tot aici, călugărul David a pictat steagul revoluţiei. Episcopul Ilarion a fost şi el îmormântat în curtea mănăstirii, lângă strana dreaptă.

Hrisovul din 1797, care stabilea transformarea Mănăstirii Antim în metoc al Episcopiei Argeşului, cerea ca în mănăstire să funcţioneze o şcoală pentru pregătirea preoţilor, despre care însă nu avem nicio informaţie până în anul 1824. În timpul episcopului Grigore Râmnicenul (1823-1828), la Mănăstirea Antim a funcţionat o şcoală de ţârcovnici, unde era dascăl călugărul Ierotei. În fruntea acestei şcoli îl găsim în 1835 pe Nifon Bălăşescu. Şcoala a fost transformată, după adoptarea Regulamentului organic, în seminar teologic (1836-1839). După cutremurul din 1838, care a afectat mănăstirea şi clădirea seminarului, dar şi din cauza unor nereguli semnalate în funcţionarea şcolii, elevii seminarului au fost mutaţi la

[5] George Secăreanu, *Mănăstirea Antim (Hramul Toţi Sfinţii). Trei veacuri de istorie, culturăşi spiritualitate*, p. 163.

Mănăstirea Radu-Vodă. La Antim a continuat totuşi să funcţioneze o şcoală de preoţie pentru candidaţii căsătoriţi.

În timpul domnitorului Alexandru Ioan Cuza, în 1860, au început lucrările de consolidare şi reabilitare a mănăstirii, aceasta fiind prima refacere complectă a sfântului locaş. Din păcate biserica a fost refăcută în stilul neo-gotic, iar vechea pictură a fost acoperită cu una neorenascentistă. Paraclisul a fost şi el înfrumuseţat de picturile lui Tattarescu. Mănăstirea a necesitat reabilitări serioase şi după inundaţia din 1865, zidurile acesteia fiind mult timp afectate de igrasie.

Mănăstirea Antim a decăzut treptat, pierzând prin reformele lui Alexandru Ioan Cuza şi ultimele bunuri pe care le mai avea, pentru ca în anul 1895 să devină simplă filie a bisericii Albe – Postăvari. În anii Marelui Război, Mănăstirea Antim a fost administrată de Hrisant Popescu, parohul bisericii Albe – Postăvari. În această situaţie a rămas până în anul 1927, când a fost transformată în biserică de cartier (1927-1937). Importanţa mănăstirii a crescut treptat după construirea în incinta ei a Palatului Sinodal. După ce în anul 1908 au fost reparate unele chilii ale mănăstirii, la 10 iunie 1910 a fost pusă piatra de temelie a clădirii sinodale de către mitropolitul primat Atanasie Mironescu, în prezenţa prim-ministrului I. I. C. Brătianu şi a ministrului Cultelor şi Instrucţiunii Publice, Spiru Haret. La 10 octombrie 1912, Palatul Sinodal a fost sfinţit şi inaugurat de mitropolit primat Conon Arămescu-Donici, în prezenţa prim-ministrului Titu Maiorescu şi a lui C. C. Arion, ministru (ad-interim) al Cultelor şi Instrucţiunii Publice. Aici s-au desfaşurat pentru o perioadă întrunirile ierarhilor ortodocşi români[6].

După terminarea clădirii Sfântului Sinod au fost restaurate vechilor chili ale mănăstirii, dar şi casa stăreţiei unde erau găzduiţi unii episcopi din afara capitalei pe perioada desfăşurării şedinţelor sinodale. Aici poposea, atunci când ajungea în capital, mitropolitul Pimen Georgescu al Moldovei şi Sucevei (1909-1934). La Mănăstirea Antim au locuit arhimadritul Iuliu Scriban (1878-1949) şi preoţii Constantin Niculescuşi Toma Chiricuţă, marele predicator de la biserica Zlătari. Deşi în chiliile acesteia locuiau servitorii Sfântului Sinod şi se găseau birourile Casei Bisericii, mănăstirea continua să aibe legături cu Episcopia Argeşului, prin episcopii Gherasim Timuş[7], a cărui prohodire s-a făcut în biserica acesteia înainte de a fi înmormântat la Mănăstirea Turnu, unde renovase sfânta biserică, şi Calist Ialomiţeanu[8]. În timpul războiului, datorită ameninţării ofensivei germane, la 20 noiembrie

[6] George Secăreanu, *Mănăstirea Antim (Hramul Toţi Sfinţii). Trei veacuri de istorie, culturăşi spiritualitate*, p. 208.

[7] Gherasim Timuş s-a născut la Iaşi în 14 august 1849. A venit la Bucureşti şi s-a călugărit la Mănăstirea Cernica. A studiat la Facultatea de Teologie de la Cernăuţi, la redeschiderea cursurilor de la Facultatea de Teologie din Bucureşti a fost numit profesor de Limba Ebraică şi Studiul Vechiului Testament. În perioada 1884-1893 a ocupat şi postul de decan. La 13 dec. 1886, Sfântul Sinod la ales arhiereu cu titlul de Piteşteanul, fiind numit vicar al Episcopiei Argeşului. Ca urmare a retragerii mitropolitului primat Iosif Gheorghian, vicarul Gherasim Timuş a devenit locţiitor al mitropolitului până la alegerea noului mitropolit primat al României. După alegerea lui Ghenadie Petrescu ca mitropolit primat, Gherasim Timuş a fost ales episcop la Argeş, unde a păstorit până la 22 decembrie 1911, când a murit în casele de la Mănăstirea Antim. Cu puţin timp înainte, Sfântul Sinod îl desemnase mitropolit al Ungrovlahiei, după retragerea mitropolitului Athanasie Mironescu. Marele ierarh a fost înmormântat la 24 decembrie 1911, la Mănăstirea Turnu (Nicolae Şerbănescu, „Episcopia Argeşului", în *Mitropolia Olteniei*, Anul XVII (1965), nr. 7-8, pp. 619-621).

[8] Nicolae Şerbănescu, „Episcopii Argeşului", în *Mitropolia Olteniei*, Anul XVII, nr. 7-8, pp. 602-620; Constantin I. Ialmiţeanul s-a născut la 1 octombrie 1860 într-o familie de creştini ortodocşi. A urmat şcoala primară în cartier şi cursul seminarial secundar. Cursurile teologice le-a continuat în anii următori, iar în 1889 absolvit Facultatea de Teologie, titlul de licenţiat dobândindu-l câţiva ani mai târziu, în 1896. A fost profesor de Religie, iar 1891 a fost hirotonit preot pe seama bisericii Delea Nouă. La 24 mai 1899, a fost ales arhiereu, locotenent de mitropolit la Mitropolia Moldovei şi Sucevei. Amintim însă că mai întâi fusese călugărit la Mânăstirea Cernica, primind numele de Calist, în amintirea ctitorului bisericii Delea Nouă, unde a continuat să fie totuşi paroh şi după hirotonia sa ca episcop. După moartea episcopului Gherasim Timuş al Argeşului, Colegiul Electoral întrunit la 4 februarie 1912 l-a desemnat pe Calist ca episcop al Argeşului, după ce fusese o

1916, obiectele bisericeşti de valoare şi sfintele moaşte ce aparţineau Episcopiei Argeşului au fost mutate la Mănăstirea Antim. În Arhiva Sfântului Sinod se mai găseşte inventarul acestor obiecte ce a fost făcut la 17 mai 1917[9]. Astfel, sfintele moaşte şi obiectele sacre de la Curtea de Argeş, de la Biserica Domnească şi de la Biserica episcopală, au fost transportate la Bucureşti şi aşezate la Mănăstirea Antim pentru a fi salvate de ororile războiului. Moaştele Sfintei Filofteia, Mâna Sfântului Nifon, capetele Sfinţilor Nifon, Serghie, Vah şi cel al muceniţei Tatiana, toate aşezate în ferecături şi cutii de argint au fost aşezate în biserica Tuturor Sfinţilor din Mănăstirea Antim[10]. Aceste odoare împreună cu alte multe obiecte bisericeşti nu au luat, din fericire, drumul Rusiei cum s-a întâmplat cu tezaurul mănăstiresc strâns de Alexandru Ţigara Samurcaş, în dorinţa de a fi salvat, şi trimis la Moscova, unde se găseşte şi astăzi. După aproape un an, la 20 august 1917, Sfintele Moaşte şi cea mai mare parte din odoare au fost înapoiate Episcopiei Argeşului şi transportate la Curtea de Argeş cu un vagon special, însoţit de preotul Ovidiu Musceleanu, delegat din partea Cancelariei Sfântului Sinod şi de Virgil Drăghiceanu, restauratorul Comisiei Monumentelor Istorice. Odoarele au fost primite de arhiereul Evghenie, locotenent al Episcopiei Argeşului şi de mai mulţi preoţi din oraş[11]. O parte dintre odoare au rămas la Bucureşti din dispoziţia Casei Bisericii condusă atunci de Grigore Pişculescu (Gala Galaction), ele neputând fi transportate în siguranţă.

Moaştele Sfintei Filofteia au fost aduse la Mănăstirea Antim pentru a fi salvate de trupele bulgare care doreau ca acestea, alături de cele ale Sfântului Cuvios Dimitrie Basarabov, să fie confiscate şi duse în Bulgaria[12]. Astfel, pentru o perioadă, moaştele cuvioasei au fost puse spre închinare pentru locuitorii capitalei. Nu au fost singurele moaşte care au trebuit să-şi părăsească locul tradiţional de închinare în vremea războiului. Moaştelor Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava au ajuns la Viena, pentru a fi salvate de soldaţii ruşi, fiind readuse la Suceava în 25 iulie 1918.

Pe lângă acest moment unic, Mănăstirea Antim a cunoscut şi vitregiile războiului. Drama cea mai mare prin care a trecut Biserica Ortodoxă Română în timpul Primului Război Mondial, a fost confiscarea de către autorităţile germane a majorităţii clopotelor din bisericile şi capelele aflate în teritoriile româneşti ocupate. Clopotele confiscate au fost transportate în Austria şi Germania unde au fost topite şi folosite la producerea de armament. Se pare că acum, de la Mănăstirea Antim a fost ridicat de un comandou german clopotul mitropolitului Antim pe care se găsea inscripţia: *„Acest clopot l-au făcut mitropolitul Ungro-Vlahiei, kirio Antim Ivireanul şi l-au dat la biserica sa din Bucureşti a Tuturor Sfinţilor, leat 7223”*[13]. Probabil că a rămas în clopotniţa de la intrarea în mănăstire doar un mic clopot ce se păstrează şi astăzi. După război au fost reinstalate în turnul clopotniţă două clopote, pe unul dintre ele fiind trecut anul 1922.

Un inventar din 1928 ne prezentă starea de degradare în care se găsea întregul ansamblu monahal, din care doar câteva chilii mai erau folosite. O renovare a mănăstirii s-a făcut în anii 1932-1935, dar era necesară intervenţia patriarhului Miron pentru a salva frumoasa construcţie. În dorinţa de a revitaliza viaţa monahală din Bucureşti, la propunerea patriarhului Miron Cristea, Sfântul Sinod, prin decizia nr. 13078/1937, a reînfiinţat

---

scurtă perioadă (1911-1912) episcop locotenent la Roman, unde s-a implicat în sprijinirea sinistraţilor de pe urma inundaţiilor din 1911. La Argeş a continuat remarcabilele realizări ale înaintaşului său. A murit în anul 1917, în timpul Marelui Război (Claudiu Cotan, *O pagină din viaţa religioasă a oraşului Bucureşti*, Edit. Universitară, Bucureşti, 2015).

[9] Arhiva Sfântului Sinod, Dosar nr. 144/1917, f. 22; f. 33, f. v.

[10] Arhiva Sfântului Sinod, Dosar nr. 144 /1917, f. 33.

[11] Arhiva Sfântului Sinod, Dosar nr. 144 /1917, f. 43.

[12] Dorica Voinescu, „Biserica Antim”, în *Boabe de Grâu*, Anul IV, nr. 9, sept. 1933, p. 544.

[13] George Secăreanu, *Mănăstirea Antim (Hramul Toţi Sfinţii). Trei veacuri de istorie, culturăşi spiritualitate*, p. 128.

Mănăstirea Antim, stareţ fiind numit Irineu Mihălcescu, care administra şi căminul studenţilor monahi, absolvenţi ai seminarului de la Mănăstirea Cernica. În anii care au urmat, la conducerea mănăstiri s-au perindat câţiva ierarhi şi călugări de mare valoare, precum: Irineu Mihălcescu, Emilian Antal, Nicodim Ioniţă, Atanasie Dincă şi Vasile Vasilache (1944-1948). De Mănăstirea Antim se leagă şi excepţionala vieţuire monahală a arhimadritului basarabean Sofian Boghiu, care a fost stareţul acesteia mai mulţi ani[14].

La Mănăstirea Antim a funcţionat în anii 1940-1941, Academia de Muzică Bisericească, iar după război, Atelierele de obiecte bisericeşti ale Institutului Biblic, mutate apoi la Schitul Maicilor (1941-1955). De la aceste ateliere episcopul Eugeniu Laiu a dus soldaţilor de pe frontul rusesc mii de cruciuliţe şi icoane.

Deşi înzestrată cu 600 de ha de pădure în Ocolul Silvic Mărgineni, situaţia dificilă în care se găsea mănăstirea nu s-a înbunătăţit. Cutremurul din 1940 a afectat şi mai mult mănăstirea, cu toate că lucrări de consolidare şi refacere au început din timpul războiului. Situaţia politică şi instaurarea comunismului au determinat o stagnare a acestor lucrări care s-au închiat după două decenii. Au fost zidite cele două turle ale bisericii, fiind înlocuite cele din 1860-1863 care fuseseră făcute din paiantă şi acoperite cu tablă. Pentru refacerea mănăstiri importante sume a donat în anii războiului regina Elena a României.

De Mănăstirea Antim se legă şi o formă aparte de rezistenţă anti-comunistă. Aici a apărut un fenomen aparte de spiritualitate ortodoxă românească, *Rugul Aprins*, o mişcare mistică ce a atras la Mănăstirea Antim intelectuali, clerici, studenţi şi credincioşi bucureşteni[15]. Această mişcare religioasă este legată de numele scriitorului Sandu Tudor, unul dintre cei mai cunoscuţi martiri ai prigoanei comuniste. Prin preocupările sale religioase, Sandu Tudor s-a apropiat de arhimandritul Benedict Ghiuş, un călugăr intelectual şi un simbol al monahismului românesc[16]. La cristalizarea *grupului de la Antim* un rol important l-a avut şi părintele Ioan Kulîghin, un duhovnic rus refugiat din faţa Armatei Roşii, şi un practicant al *Rugăciunii lui Iisus* pe care a introdus-o şi în rândul intelectualilor români ce se adunau la Mănăstirea Antim, condusă atunci de stareţul Vasile Vasilache. Astfel, s-au întâlnit în acest grup nume sonore ale monahismului românesc, precum: Benedict Ghiuş, Sofian Boghiu, Petroniu Tănase, Arsenie Papacioc, Adrian Făgeţeanu şi intelectuali mireni ca Sandu Tudor, Alexandru Mironescu, Paul Sterian, Vasile Voiculescu, Barbu Slătineanu şi Gheorghe Dabija.

Conferinţele ţinute la Mănăstirea Antim, la care numărul participanţilor era tot mai mare, stârneau un interes special, dar şi îngrijorarea Securităţii comuniste. În anul 1946, cu binecuvântarea patriarhului Nicodim, Asociaţia *Rugul Aprins* a fost înregistrată la Tribunalul Bucureşti[17]. Securitatea a considerat *Rugul Aprins* ca fiind o organizaţie subversivă, iar pe participanţii la conferinţe ca foşti legionari sau simpatizanţi ai acestora. Unii dintre participanţii la conferinţele ţinute în Biblioteca din Clădirea Stăreţiei erau doar simpli studenţi ai Facultăţii de Teologie. Desfiinţarea *Rugului Aprins* s-a datorat intervenţiei brutale a autorităţilor comuniste. Deşi conferinţele nu s-au mai ţinut la Mănăstirea Antim după 1949, membrii *Rugului Aprins* s-au mai întâlnit în anii următori, până în 1958, când un Tribnal Militar i-a condamnat la zeci de ani de detenţie. Chiar şi patriarhul Nicodim a fost acuzat că a tolerat şi a încurajat *Rugul Aprins*.Toţi cei care au avut un rol în această mişcare de păstrare a

[14] George Secăreanu, *Mănăstirea Antim (Hramul Toţi Sfinţii). Trei veacuri de istorie, culturăşi spiritualitate*, p. 218.

[15] Vezi Mihai Rădulescu, *„Rugul Aprins" de la mânăstirea Antim la Aiud*, Bucureşti, Edit. Ramida, 1998; George Enache, *Ortodoxie şi putere politică în România contemporană*, Edit. Nemira, Bucureşti, 2005, pp. 381-400; Cristian Vasile, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu communist*, Edit. Curtea Veche, Bucureşti, 2005, pp. 157-190.

[16]George Enache, *Ortodoxie şi putere politică în România contemporană*, pp. 435-448.

[17] George Secăreanu, *Mănăstirea Antim (Hramul Toţi Sfinţii). Trei veacuri de istorie, culturăşi spiritualitate*, pp. 232-233.

spiritualităţii ortodoxe au fost arestaţi, judecaţi şi trimişi în închisori sub acuzaţia că au uneltit împotriva regimului comunist. Astfel, în anul 1948, Sandu Tudor a fost închinoviat la Antim şi tuns în monahism cu numele de Agaton. De la Antim, călugărul Agaton a fost transferat la Schitul Crasna din judeţul Gorj, unde mitropolitul Firmilian al Olteniei l-a hirotonit ieromonah. La primirea schimei monahale, călugărul Agaton a primit numele de Daniil. Ieroschimonahul Daniil a murit în temniţele de la Aiud în anul 1962.

În timpul dictaturii comuniste viaţa monahală de la Mănăstirea Antim a continuat prin grija patriarhului Iustinian. Lucrările de refacere a Mănăstirii Antim au fost încheiate în 1966, când sfântul locaş a fost resfinţit, după ce de la Mănăstirea Stavropoleos a fost readusă catapeteasma originală din piatră. Catapeteasma din lemn a fost trimisă parohiei româneşti din Londra. Între timp fusese refăcut întregul acoperiş şi pardoseaua în mozaic ceramic, opera Olgăi Greceanu şi a arhimadritului Sofian Boghiu. Noile turle din cărămidă au fost pictate de Costin Petrescu. Biserica şi clopotniţa au fost acoperite cu tablă de aramă. Paraclisul mănăstirii a fost repictat în tempera de D. Nicolaide în 1951, după ce fusese pictat în 1860 de Tattarescu. La refacerea paraclisului a contribuit şi D. Ionescu Berechet, arhitectul şef al Patriarhiei. Un nou paraclis a fost ridicat în 1958 de pictorul Pompilian, în acesta ajungând în timp să fie pregătit Sfântul şi Marele Mir, în Joia Mare. În clopotniţa mănăstirii a fost ridicat un nou clopot în anul 1952.

Comunitatea monahală de la Antim a fost redusă de decretul nr. 410/1959 care a încercat desfiinţarea mănăstirilor. Pentru a fi salvată, mănăstirea a fost transformată în paraclis al Sfântului Sinod, numărul monahilor crescând treptat în anii următori. De păstrarea vieţii monahale în această mănăstire s-a îngrijit patriarhul Iustinian. Treptat mănăstirea a ajuns sediu al episcopilor vicari şi al administraţiei patriarhale.

Cutremurul din 1977 a afectat Mănăstirea Antim, care a necesitat noi lucrări de consolidare, pictura bisericii fiind refăcută de stareţul Sofian Boghiu. În perioada anilor 1984-1986, regimul comunist a trecut la sistematizarea zonei, o parte dintre chiliile mănăstirii au fost demolate, iar Palatul Sinodal a fost translat 20 m pentru a lăsa loc bulevardului din faţa Casei Poporului. În această perioadă, peste 20 de biserici şi mii de case au fost demolate pentru a fi construite în locul lor blocurile din noul Centru Civic şi bulevardul „Victoria Socialismului”, imitaţii ale construcţiilor comuniste asiatice.

După anul 1989, mănăstirea Antim a devenit prin tradiţie sediul episcopilor vicari. În incinta mănăstirii a fost ridicat un nou cămin monahal (1988-1996), inaugurat la 27 sept. 1996, în prezenţa patriarhului Teoctist al Bisericii Ortodoxe Române şi a patriarhului Ilie al II-lea al Bisericii Ortodoxe din Georgia. La creşterea prestigiului mănăstirii a contribuit foarte mult canonizarea mitropolitului Antim din anul 1992, după ce Biserica Ortodoxă Română obţinuse în 1965 ridicarea anatemei din partea Patriarhiei Ecumenice. Ca apreciere, în anul 1967, Mănăstirea Antim a fost vizitată de patriarhul ecumenic Atenagora.

Între anii 2000-2007 s-au efectuat în cadrul mănăstirii lucrări de renovare, fiind refăcută în întregime Casa Stăreţiei. Biserica a fost pardosită cu marmură, iar pictura a fost restaurată, mănăstirea fiind resfinţită de patriarhul Teoctist. În ultimii ani, patriarhul Daniel a revigorat viaţa monahală de la Antim şi a reamenajat vechiul Palat Sinodal ridicat în 1912, unde au fost stabilite o serie de noi birouri administrative şi unde se găsesc Biblioteca sinodală şi Arhivele Sfântului Sinod. În ultimii ani, în mănăstire a fost organizat şi un muzeu de valoare cu obiecte şi cărţi bisericeşti din vremea mitropolitului Antim. Cu prilejul sărbătoririi a 300 de ani de la martirajul ctitorului, la Mănăstirea Antim s-au organizat o serie de festivităţi şi resfinţirea bisericii care a fost renovată.

BIBLIOGRAPHY

Izvoare:

Arhivele Naţionale Istorice Centrale (ANIC), fond Mitropolia Ungrovlahiei, pach., DLV, 1.
Arhiva Sfântului Sinod, Dosar nr. 144/1917, f. 22; f. 33, f. v.
Arhiva Sfântului Sinod, Dosar nr. 144 /1917, f. 33.
Arhiva Sfântului Sinod, Dosar nr. 144 /1917, f. 43.
Anton Maria Del Chiaro, „Storia delle moderne rivoluzione della Valachia", în *Călători străini despre Ţările Române*, vol. VIII, Bucureşti, 1983.

Lucrări:

Cotan, Claudiu, *O pagină din viaţa religioasă a oraşului Bucureşti*, Edit. Universitară, Bucureşti, 2015.
Djindjihaşvili, Fanny, *Antim Ivireanu cărturar umanist*, Edit. Junimea, Iaşi, 1982.
Enache, George, *Ortodoxie şi putere politică în România contemporană*, Edit. Nemira, Bucureşti, 2005.
Enăceanu, Ghenadie, „Gramata lui Cosma al III-lea patriarhul ecumenic, din 20 sept. 1714", în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul X (1886), p. 765.
Rădulescu, Mihai, *„Rugul Aprins" de la mânăstirea Antim la Aiud*, Bucureşti, Edit. Ramida, 1998.
Secăreanu, George, *Mănăstirea Antim (Hramul Toţi Sfinţii). Trei veacuri de istorie, culturăşi spiritualitate* (teză de doctorat – Facultatea de Istorie din Bucureşti), Bucureşti, 2014.
Şerbănescu, Nicolae, „Episcopia Argeşului", în *Mitropolia Olteniei*, Anul XVII (1965), nr. 7-8, pp. 602-621.
Vasile, Cristian, *Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu communist*, Edit. Curtea Veche, Bucureşti, 2005.
Voinescu, Dorica, „Biserica Antim", în *Boabe de Grâu*, Anul IV, nr. 9, sept. 1933.

ROMAN EQUESTRIAN CAREERS IN SOME LATIN INSCRIPTIONS FROM DACIA

Mădălina Strechie
Senior lecturer, PhD, Hab., University of Craiova

Abstract:The equestrian order in the Roman world was not only the corps of Roman officers, but also a class of Roman society since the time of the Kingdom, the second electoral class according to the reform of the visionary Etruscan king Servius Tullius. The service (career) of the Roman officers for their fatherland, Rome, for their lifetime, was divided into the military service, also called equestrian militias, and the administrative service, performed by the curators and procurators.
This study follows several equestrian careers as they appear from the Roman inscriptions discovered on Dacian territory. From the analysis of the Roman inscriptions selected by us in this paper one can see very well in the curricula vitarum of Roman officers, names synonymous with the equestrian career such as vir egregius, vir perfectissimus, eques publicus.
Cursus equester, similar to cursus honorum for the senatorial order, had just like the political career, extremely prestigious functions, these being in increasing order the prefects of the provisions, of Egypt and of the praetorium: praefectus annonae, praefectus Aegypti, praefectus Praetorii. In the epigraphic texts we selected in this article there is also a prefect of the praetorium, a sort of head of the Roman general staff, but also a prime minister, which denotes the importance of Roman Dacia within the Empire.

Keywords:officers' careers, Roman central administration, Latin epigraphy, Dacia.

Introducere

Ordinul ecvestru, *ordo equester*, era la romani o veritabilă clasă socio-profesională puternic implicată în politica romană, mai ales în ceea ce privește partea sa executivă, deoarece *ordo equester* a devenit, o dată cu Principatul, guvernul superputerii lumii antice, fiind totodată principalul ei instrument de globalizare. La fel ca la toate popoarele indo-europene, care aveau o clasă a războinicilor în proximitatea clasei conducătoare, (arienii aveau *barathi*, războinici-conducători, ulterior *kshatrya*, militari de profesie, hittiții aveau *pankus*, o veritabilă instituție similară cu a romanilor, tracii și dacii îi aveau pe *tarabostes*, celții/galii pe *cavaleri*, spartanii aveau drept cetățeni doar războinicii, egalii sau *spartiatai* etc.), tot astfel aveau și romanii pe cavaleri, statuați drept clasă conducătoare încă din timpul Romei regale, prin reforma revoluționară a lui Servius Tullius, *ordo equester* era clasa militarilor de profesie, corpul de comandă al ofițerimii romane, situat pe eșalonul doi al claselor censitare romane. În această postură, *ordo equester* roman avea obligația de apărare a țării prin contribuția militară, de unde exista și tradiția perpetuată de-a lungul timpului în societatea romană: *Cine apără țara, acela o și conduce*.

În mod real, *ordo equester* era cel care conducea țara, beneficiind de funcții plătite, din care cauză nu se bucura de *dignitas*, față de prima clasă a societății romane, anume *ordo senatorius*, care se bucura de *dignitas* pentru că aveau o carieră numită *cursus honorum*, funcțiile lor fiind onorifice, averea lor fiind proprietatea funciară, întreținându-se din fonduri proprii, cu dreptul să dețină principalele funcții politice în statul roman: legislative-Senatul, judecătorești - *praetura*, economice - *censura* și *questura*, urbane - *edilitatea*, iar în împrejurări extraordinare - *dictatura*.

Dacă membrii ordinului senatorial se numeau și *clarissimi viri*=bărbații cei mai vestiți-trad.n., adică notabilitățile romane, cavalerii erau desemnați de regulă prin mai multe

sintagme precum: *viri egregii*=bărbaţi de seamă-trad.n., *viri perfectissimi*=bărbaţi care au îndeplinit prefecturi (comenzi militaro-administrative precum *praefectus Praetorii=prefectul Gărzii pretoriene, un fel de Gardă imperială, dar şi stat-major al armatei romane, sau serviciu secret al Romei, totodată şi guvern al împăratului, praefectus Aegypti=comandantul militar şi guvernatorul Egiptului, care era un domeniu personal al împăratului roman, praefectus annonae=comandantul aprovizionării cu grâne al Romei, era un fel de conducător militar al instituţiei economice de aprovizionare cu grâu a Romei, aprovizionarea fiind un monopol de stat, o instituţie militarizată pentru a evita crizele de alimente, dar şi specula şi creşterea preţurilor)*, *equus/eques publicus*=cavaler al statului roman, /cavaler care beneficiază de cal din partea statului sau chiar *vir a militiis*=bărbat care şi-a îndeplinit miliţiile ecvestre/serviciul militar superior/de ofiţer-trad.n. Precizăm încă o dată că miliţiile ecvestre reprezintă stagiul de ofiţer, un fel de serviciu militar al ofiţerilor, nu greşim dacă o numim un fel de şcoală de ofiţeri.

Miliţiile ecvestre erau obligatorii pentru cariera unui cavaler/ofiţer roman, fiind trei în mod obişnuit, fiecare durând aproximativ trei ani[1], a patra era îndeplinită în mod excepţional de cei mai capabili dintre membrii ordinului ecvestru, aceştia fiind acei ofiţeri care alcătuiau statul major al armatei romane (ajungeau comandanţii principalelor prefecturi amintite mai sus, erau şi comandanţii trupelor speciale romane, dintre care îi amintim pe *equites singulares*=un fel de trupe de commando, în traducere ar fi cavaleri unici, adică excepţionali, un fel de agenţi sub acoperire, erau într-adevăr unici deoarece un singur cavaler de acest fel valora cât o armată), sau intrau prin procesul de *adlectio*=cooptare în *odro senatorius*, adică îşi depăşeau condiţia de cavaler, fiind selectaţi în rândurile ordinului superior.

Cele trei miliţii obişnuite erau[2]:

1. *praefectus cohortis quingenariae*=prefect (un fel de sub-locotenent-s.n.) al unei sub-unităţi militare de infanterie de 500 de oameni-trad.n;
2. *tribunus militum*=tribun (un fel de locotenent-s.n.) în cadrul unei legiuni romane;
3. *praefectus alae quingenariae* sau (*tribunus cohortis milliariae*)=prefect al unei unităţi de cavalerie de 500 de oameni sau tribun al unei sub-unităţi de infanterie de 1000 de oameni-trad.n.

Cea de-a patra miliţie era excepţională, dedicată celor mai buni dintre cei mai buni, adică elita armatei romane: *praefectus alae milliariae*[3]= prefect (comandant) al unei unităţi de cavalerie de 1000 de oameni-trad.n.

După aceste miliţii, adică respectiv 9 ani sau 12 ani, cavalerul roman primea după comenzile militare funcţii administrative cum ar fi: administratori ai bunurilor personale ale împăratului, coordonatori ai unor servicii financiare imperiale, coordonatori de servicii administrative cu denumirea de procuratori sau curatori[4] şi comandanţi ai celor trei mari prefecturi amintite mai sus, comenzi care erau o combinaţie de armată cu administratori.

Cariere ecvestre în Dacia

Dacia a fost o provincie romană importantă în cadrul Imperiului Roman, care a necesitat până la romanizare numeroase cadre militare, atât la comanda trupelor staţionate aici, dar şi la comanda serviciilor administrative. Armata romană a fost şi principalul agent de Romanizare, iar prin cadrele de comandă, adică prin ofiţerii săi a condus administraţia provincială din orice provincie, nu numai din Dacia.

Am selectat câteva inscripţii descoperite pe teritoriul Daciei cu cadre superioare ale armatei romane, în care apar titulaturi ale *cusus equester*, enumerate de noi mai sus.

[1] *Apud* Constantin C. Petolescu, *Epigrafia latină*, Bucureşti, Editura Ars Docendi, 2001, pp.62-66.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*

Pentru o mai bună receptare a inscripțiilor latine facem și traducerea lor, dar și explicarea lor. Menționăm că munca de traducere este foarte complexă, indiferent de limba din care se traduce, dar mai ales din limbile clasice, de aceea de multe ori folosim expresii întregi pentru a reda un cuvânt. De asemenea, acolo unde avem mai multe variante de traducere le punem în paranteze pentru a reda cel mai bine sensul latinesc.

Carieră ecvestră (CV de *vir egregius*)
CIL, III, 1016; IDR, III/2, 206, p. 181[5]
FORTUNAE REDUCI LARI VIALI ROMAE AETERNAE
Q(UINTUS) AXIUS AELIANUS **V(IR) E(GREGIUS)**
PROC(URATOR) AUG[G(USTORUM)] IONI.

Zeiței Fortuna cea restaurată, divinității protectoare a drumurilor Romei eterne îi dedică monumentul Quintus Axius Aelianus, bărbat de seamă (ales), (bărbat de neam ecvestru care avut o carieră remarcabilă), administrator al împăraților pentru Ionus.-trad.n.

Cavalerul nostru din inscripția aceasta este Quintus Axius Aelianus, care își îndeplinise cariera ecvestră din moment ce la data inscripției era deja procurator al celor doi împărați. Este demn de reținut formula epigrafică abreviată pentru *vir egregius=V.E.* Quintus Axius Aelianus, personaj de neam ecvestru cu *tria nomina* a îndeplinit cu siguranță o carieră ecvestră obișnuită adică cele trei miliții, după care a îmbrățișat cariera administrativă militarizată în Dacia, dedicând în Dacia o inscripție votivă, adică pentru divinități, anume Fortuna, zeița norocului și a divinității protectoare a drumurilor, mai ales că Roma avea o rețea rutieră de invidiat chiar și pentru secolul 21, drumurile fiind de asemenea, monopol de stat controlat de către armată, așadar era tot un sector militarizat, drumurile având o importanță strategică.

Din punct de vedere gramatical limba latină este folosită foarte corect, divinitățile cărora li se dedică inscripția sunt în cazul Dativ (D.), iar personajul care dedică, *vir egregius*, cavalerul Quintus Axius Aelianus este corect în cazul Nominativ, (N.), fiind subiectul acțiunii.

Carieră ecvestră (CV de cavaler-*eques publicus*)
CIL, III, 1497; IDR, III/2, 107, pp. 110-111[6]
M(ARCO) COMIN(IO) M(ARCI) F(ILIO) PAP(IRIA TRIBU) QUINTO
PONTIF(ICI) COL(ONIAE) SAR(MIZEGETUSAE)
ET PRAEF(ECTO) Q(UIN)Q(UENALI)
PRO ANTONINO IMP(ERATORE)
PATR(ONO) COLL(EGII) FABR(UM)
EQ(UO) P(UBLICO)
ORDO COL(ONIAE) OB MER(ITA) IPSIUS

Lui Marcus Cominius Quintus, fiul lui Marcus, din tribul Papiria, care a fost preot al Coloniei Sarmizegetusa și prefect quinquenal (prefect pentru cinci ani) pentru împăratul Antoninus, șef al asociației meșteșugarilor,(prefect al meșteșugarilor-poate fi și o comandă militară, un fel de trupe de geniu) cavaler roman (cavaler cu cal din partea statului roman-membru al ordinului ecvestru) i-a dedicat inscripția datorită meritelor lui însuși, consiliul Coloniei.-trad.n.

[5] ***Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria prima, *Inscripţiile Daciei Romane, volumul III, Dacia Superior 2, Ulpia Traiana Dacica Sarmisegetusa (IDR, III/2)*, Adunate, însoţite de comentarii şi indice, traduse de Ioan I. Russu în colaborare cu Ioan Piso şi Volker Wollmann, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1980, p.181.

[6] ***Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria prima, *Inscripţiile Daciei Romane, volumul III, Dacia Superior 2, Ulpia Traiana Dacica Sarmisegetusa (IDR, III/2)*, Adunate, însoţite de comentarii şi indice, traduse de Ioan I. Russu în colaborare cu Ioan Piso şi Volker Wollmann, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1980, pp.110-111.

În acest text epigrafic, personajul de neam ecvestru este Marcus Cominius Quintus, de neam italic după menționarea tribului, Papiria, un trib foarte vechi, fondator al Romei. Cavalerului de mai sus îi este dedicată inscripția de către colonia Sarmizegetusa, din cauza meritelor cavalerului, căruia i se menționează tagma ecvestră prin formula: *equus publicus,* aici la cazul Dativ (D.) deoarece i se dedică inscripția lui Marcus Cominius Quintus, toate detaliile carierei sale se acordă cu numele său tot la cazul D.

Observăm că merituosul cavaler are o carieră administrativă după una militară obișnuită, deoarece funcțiile sale administrative provinciale sunt cel de *pontifex*, funcție religioasă, prefect quinquenal, adică un fel de administrator al biroului imperial din Dacia, șeful colegiului de meșteșugari din Dacia, așa cum spunem în traducere el poate că a avut o comandă/miliție ecvestră de prefect al meșteșugarilor, care ar echivala astăzi ca armă de geniu, adică de construcții militare, știut fiind faptul, că așa cum spune Vasile Pârvan, militarii Romei nu numai că au cucerit au și construit, fiind veritabili ingineri. Se pare că în calitate de director/șef al acestui colegiu din cadrul Coloniei i s-a dedicat inscripția, mai ales că se precizează ca din cauza meritelor lui însuși, (folosindu-se pronumele demonstrativ de întărire, mai rar utilizat în inscripțiile latine).

De reținut că apare o altă formulă pentru menționarea carierei ecvestre *Equus/Eques publicus*, abreviat E.P. Cazul utilizat aici este cazul D. pentru numele și funcțiile cavalerului nostru, în mod corect, deoarece inscripția i se dedică de subiectul *ordo coloniae=consiliul local al coloniei,* în cazul Nominativ (N.). Meritocrația nu lipsea, așa cum se observă din textul epigrafic de mai sus, în cadrul administrației romane, din cadrul ordinului ecvestru roman, dar mai ales din cadrul Romei, Cetatea Eternă. Acest lucru este demonstrat de *curricula vitarum* din multitudinea inscripțiilor romane din toată lumea, inclusiv din Dacia, fie că este vorba de *viri clarissimi*, fie că este vorba de *viri egregii*, fie că este vorba de simpli *centuriones* sau *milites.*

Carieră ecvestră (CV de cavaler cu patru miliții)
CIL, III, 1551; IDR, III/2, 96, p. 98[7]
Q(UINTO) MARCIO TURBONI FRONTONI
PUBLICIO SEVERO PRAEF(ECTO) PRAET(ORIO)
IMP(ERATORIS) CAESARIS TRAIANI HADRIANI
AUGUSTI P(ATRIS) P(ATRIAE)
COLON(IA) ULP(IA) TRAIAN(A) AUG(USTA)
[DA]CICA SARMIZEGETUS(A)

Lui Quintus Marcius Turbo Fronto Publicius Severus, prefectul Pretoriului (comandantul Gărzii Pretoriene) al Împăratului Caesar Traianus Hadrianus Augustus, părintele patriei, i-a dedicat inscripția Colonia Ulpia Traiana Augustă/Imperială Dacica Sarmizegetusa.-trad.n.

Această inscripție din Dacia dezvăluie cariera unui cavaler din elita ordinului, anume unii dintre puținii care executau și a patra miliție ecvestră, din moment ce este în topul carierei ecvestre, anume Prefect al pretoriului un fel de comandant al marelui stat major roman, șef de guvern, dar și șeful serviciului secret roman, al doilea personaj al politicii romane, după împărat. Personajul cu o carieră extraordinară este *Marcius Turbo Fronto Publicius Severus,* un polionim (are mai mult de *tria nomina* obișnuite ale cetățenilor romani) și faptul că este menționat în această inscripție onorifică de pe teritoriul Daciei, alături de împăratul Hadrian, trecut cu o parte a titulaturii sale imperiale, demonstrează o dată în plus importanța personajului din tagma ecvestră. Subiectul, cel care dedică acest text epigrafic este tot forul

[7] ****Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria prima, *Inscripţiile Daciei Romane, volumul III, Dacia Superior 2, Ulpia Traiana Dacica Sarmisegetusa (IDR, III/2)*, Adunate, însoţite de comentarii şi indice, traduse de Ioan I. Russu în colaborare cu Ioan Piso şi Volker Wollmann, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1980, p. 98.

diriguitor al coloniei Ulpia Traiana Augusta/Imperială a Sarmizegetusei din Dacia, ceea ce demonstrează importanţa acordată Daciei de către împăraţii romani din moment ce trimit aici elita ofiţerimii romane. Cazurile folosite sunt D. pentru numele şi funcţiile cavalerului *Marcius Turbo Fronto Publicius Severus*, Genitivul (G.) pentru titulatura imperială şi N. pentru colonia dacică, subiectul acţiunii şi dedicatoarea textului epigrafic.

Comparând acest text epigrafic cu alte texte epigrafice despre cariere observăm că fiecare personaj celebru, din ambele ordine foloseau ordinea descrescătoare a demnităţilor/funcţiilor/miliţiilor în CV-urile lor, adică menţionează, de regulă, doar ultima demnitate, cea mai însemnată, sau încep cu aceasta şi termină cu prima, cea mai mică.

Carieră ecvestră (CV de cavaler cu miliţii)
IDR, V, 10, pp. 34-35[8]
T(ITUS) IUL(IUS) T(ITI) FIL(IUS) FAB(IA TRIBU) SAT[UR]NINUS
PRAEF(ECTUS) VEH(I)CUL(ORUM)
TRIB(UNUS) MIL(ITUM) LEG(IONIS) I ITAL(ICAE)
P[R]AEF(ECTUS) COH(ORTIS) I CL(AUDIAE) EQUITATAE
SCRIBA TRIBUNIC(IUS)
APARITOR IMP(ERATORIS) CAES(ARIS) TITI AELII
HADRIANI [A]NTONINI AUG(USTI) PII [P(ATRIS) P(ATRIAE)]
COND(UCTOR) ILLYRICI [U]TRIOUSQ(UE)
ET RIPAE THRACIAE

Titus Iulius Saturninus, fiul lui Titus din tribul Fabia, prefect al poştei romane (conducător/diriginte al poştei romane), tribun militar al Legiunii I Italica, prefect al cohortei I Claudia de cavalerie, tribun militar secretar, ordonanţă personală a Împăratului Caesar Titus Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius, părintele patriei, antreprenor (arendaş reprezentând statul roman) pentru Illyricum şi a celor două ţărmuri ale Thraciei.-trad.n.

În acest ultim text epigrafic selectat de către noi pentru acest studiu avem un CV al unui cavaler, *Titus Iulius Saturninus,* tot cu patru miliţii, deoarece menţionarea comenzii de *praefectus vehiculorum* îi desemnează acestuia apartenenţa la elita tagmei ecvestre, deoarece era o funcţie/grad ecvestru foarte important, deşi nu era în ceea ce numim top trei grade/funcţii ecvestre menţionate mai sus era undeva pe treapta a IV sau a V-a. Miliţiile reies clar din textul epigrafic, *tribunus militum legionis I Italiciae, praefectus cohortis I Claudiae equitate, scriba tribunicius* şi *aparitor Imperatoris.*Se pare că ofiţerul *Titus Iulius Saturninus*, de neam italic, după menţionarea tribului, Fabia a făcut parte dintrupele speciale ale armatei romane, din moment ce a fost ordonanţă a împăratului, se pare că şi-a făcut miliţiile iniţiale în trupele pretoriene. Cariera administrativă a fost şi demnă de un membru al elitei anume prefectura poştei romane, antreprenor, un fel de investitor al statului roman cu sarcini financiare pentru ţărmurile tracice, dar şi pentru Illyricum. Nu ştim cine dedică inscripţia, poate că şi-o ridică singur cavalerul, prin utilizarea cazului N. Cariera ecvestră este şi aici una impresionantă, ceea demonstrează o dată în plus meritocraţia, care exista în cadrul armatei romane şi nu numai în cadrul acesteia.

Concluzie

Carierele ecvestre din Dacia în lumina izvoarelor epigrafice sunt ale unor oameni marcanţi din cadrul ordinului cavalerilor, cu funcţii foarte mari în administraţia romană, cu foarte mare putere de decizie, ceea ce demonstrează o dată în plus că procesul Romanizării Daciei a fost unul fără de întoarcere, fiind un veritabil succes în primul rând al ordinului ecvestru, braţul armat, disciplinat şi eficient al Imperiului Roman.

[8] ****Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria a doua, *Inscripţiile din Scythia Minor, Volumul V, Capidava-Troesmis-Noviodunum,* Adunate, însoţite de comentarii şi Indici de Emilia Doruţiu-Boilă, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R, 1980, pp. 34-35.

BIBLIOGRAPHY

Cagnat, Renée *Cours d´Épigraphie Latine,* Supplément à la Troisième Édition. Ancienne Librairie Thorin et Fils, Albert Fontemoing Éditeur, Libraire des Écoles Française d´Athènes et de Rome du Collège de France et de l´École Normale Suppérieure, 4 Rue Le Goff, 4, Paris, Novembre, 1904.

Devijver, H., *Prosopographia militiarum ecvestriium quae fuerunt ab Augusto ad Gallienum,* Leuven, Belgium, 1976-1993.

****Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria prima, *Inscripţiile Daciei Romane, volumul I, (IDR, I)*, Introducere istorică şi epigrafică, *Diplomele militare. Tăbliţele cerate*, Adunate, însoţite de comentarii şi indice, traduse în românește de Ioan I. Russu, Prefață de Acad. Prof. Stefan Pascu, președintele secției de științe istorice, București, editura Academiei R.S.R., 1975.

****Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria prima, *Inscripţiile Daciei Romane, volumul II, (IDR, II) Oltenia şi Muntenia,* Culese, traduse în românește și însoțite de comentarii și indici de Grigore Florescu și Constantin C. Petolescu, București, Editura Academiei R.S.R., 1977.

****Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria prima, *Inscripţiile Daciei Romane, volumul III, (IDR, III, 1) Dacia Superior 1, Zona de Sud-Vest (teritoriul dintre Dunăre, Tisa şi Mureş)*, Adunate, însoţite de comentarii şi indici, traduse de Ioan I. Russu în colaborare cu Milena Dušanić, Nicolae Gudea, Volker Wollmann, București, Editura Academiei R.S.R., 1977.

****Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria a II-a, *Inscripţiile din Scythia Minor, greceşti şi latine, volumul II, Tomis şi teritoriul său, (IDR, II),* Culese, traduse, însoţite de comentarii de Iorgu Stoian, indici de Al. Suceveanu, București, Editura Academiei R.S.R., 1987.

****Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria prima, *Inscripţiile Daciei Romane, volumul III, Dacia Superior 2, Ulpia Traiana Dacica Sarmisegetusa (IDR, III/2)*, Adunate, însoţite de comentarii şi indice, traduse de Ioan I. Russu în colaborare cu Ioan Piso şi Volker Wollmann, București, Editura Academiei R.S.R., 1980.

****Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I. I. Russu, Seria prima, *Inscripţiile Daciei Romane, volumul III, 4, Zona răsăriteană,(IDR, III/4)*Adunate, însoţite de comentarii şi indice, traduse de Ioan I. Russu, București, Editura Academiei R.S.R., 1988.

****Inscripţiile antice din Dacia şi Scythia Minor,* Colecţie îngrijită de D. M. Pippidi şi I.I. Russu, Seria a doua, *Inscripţiile din Scythia Minor, Volumul V, Capidava-Troesmis-Noviodunum,* Adunate, însoţite de comentarii şi Indici de Emilia Doruţiu - Boilă, București, Editura Academiei R.S.R, 1980.

Petolescu, Contantin, C., *Epigrafia latină,* București, Editura Ars Docendi, 2001.

Petolescu, Contantin, C., *Inscriptions externes concernent l'histoire de la Dacie, (vol. II – I.D.R.E.),* București, Editura Enciclopedică, 1996.

Popescu, Emilian, *Inscripţii greceşti şi latine din sec. IV – XIII, descoperite în România*, București, Editura Academiei R. S. R., 1976.

Pippidi, D. M., Popescu, Emilian, *Epigraphica*, București, Editura Academiei R. S. R., 1977.

Sandys, Edwin, John, *Latin Epigraphy. An Introduction on to the Study of Latins Inscriptions,* London, 1927.

Strechie, Mădălina, *Antologie de texte epigrafice latine,* Craiova, Editura Universitaria, 2005.

THE FUNERARY INSCRIPTIONS FROM THE TELEKI COLLECTION OF GORNESTI

Fabian Istvan
Lecturer, PhD, "Petru Maior" University of Tîrgu Mureş

Abstract:The collection of count Domokos Teleki of Gornesti had, between other pieces, one of the greatest numbers of funerary inscriptions. Some of them were singular pieces in the Roman province of Dacia. The paper has as aim to present the archaeological history of this pieces as well as their impact upon the study of the population of the Roman province of Dacia.

Keywords:castle, collection, roman, funerary, inscriptions.

„Pe când atenţia arheologiei provinciale oficiale era abătută de la bogata zonă de descoperiri a Cristeştiului, contele Teleki Domokos – care putem spune că trăieşte pentru monumentele arheologice şi artistice din Transilvania – urmând tradiţia nobilă a strămoşilor îşi făcea apariţia anual, începând din 1910 la Cristeşti şi a salvat monumentele epigrafice dezvelite de inundaţii. Le-a salvat şi le-a expus in muzelul personal organizat într-una din aripile impozantului său castel de la Gorneşti. Cu acordul dânsului, publicăm pe scurt aceste monumente de piatră din care câteva merită chiar o atenţie deosebită"[9]. Remarca critic – laudativă a lui Paulovics avea loc în contextul în care în calitate de profesor la Universitatea de Ştiinţe de la Debreţin, a vizitat domeniul de la Gorneşti, mai precis colecţia arheologică a contelui Teleki oferind prima descriere a pieselor epigrafice găsite.

Astfel, Paulovics descrie un număr de 26 monumente funerare din care 11 sunt epigrafe şi 15 sunt anepigrafe (cel puţin în forma lor actuală). Din păcate, unele din aceste piese s-au pierdut în vâltoarea „eliberării" sovietice (când colecţia a fost complet distrusă), altele au ajuns în lapidarul Muzeului Judeţean Mureş, unde se găsesc şi azi.

Epitafurile din colecţia Teleki arată clar faptul că: „În Antichitatea romană *mormântul avea o funcţie publică*. Epitafurile nu se adrează doar familiei sau celor apropiaţi, ci tuturor. Epitafurile nu vorbesc atât de durerea rudelor apropiate, cât despre rolul social jucat de defunct, de fidelitatea cu care şi-a îndeplinit îndatoririle faţă de familie ş.a.; era un fel de a-l asigura că demnitatea şi virtuţile lui vor rămâne recunoscute pe veci".[10] Şi în acest caz, epitafurile mai arată un aspect specific societăţii provinciale a secolelor II-III p.Chr: amestecul de „influenţe culturale care s-au exercitat asupra artei romane provinciale, iar în unele cazuri, oferă indicii mai mult sau mai puţin concludente în legătură cu originea etnic-teritorială a unor grupuri de colonişti".[11] Aceste monumente funerare mai indică un fapt (subliniat şi prin formula „Dis Manibus"): „din punctul de vedere al dreptului privat roman, dar şi din punct de vedere religios, monumentele sunt bunuri sacre dedicate Manilor, solul şi

[9] Paulovics István, *Dacia keleti határvonala és az ugynevezett „dák" ezüstkincsek kérdése*, Minerva irodalmi és nyomdai müintézet, Kolozsvár, 1944,p.86
[10] Adrian Husar, *Epigrafie latină,*Ed.Universităţii Petru Maior, 2004,p.133
[11] Nicoleta Man, *Aşezarea romană de la Cristeşti,* Editura Mega, Cluj-Napoca, 2011, p.213.

monumentul ocupate de cenuşa sau corpul mortului sunt prin acelaşi fapt plasate în afara patrimoniului şi sustrase comerţului".[12]

Cele 11 epitafuri arată „gusturile şi posibilităţile locuitorilor din Cristeşti(...)relevă câteva caracteristici specifice. Manifestându-şi preferinţa pentru monumente de „origine" norico-pannonică, locuitorii de la Cristeşti - la fel ca întreaga zonă estică a Transilvaniei" – se aproprie în preferinţe mai mult de Dacia Porolisenssis, decât de Dacia Superior, unde influenţele nord - italice sunt mai accentuate".[13] Epitafele în discuţie au o prezenţă redusă în literatura de specialitate: în afară de Paulovics, ele sunt prezentate în *Inscripţiile Daciei Romane III/*4, în monografia Luciei Ţeposu-Marinescu dedicată monumentelor funerare din Dacia Superior şi Porolisenssis şi bineînţeles în monografia aşezării romane de la Cristeşti elaborată în 2011 de Nicoleta Man. În mod interesant, inscripţiile lipsesc cu desăvârşire *din Repertoriul Arheologic al Judeţului Mureş* elaborat în 1995 de Valeriu Lazăr; fapt cu atât de ciudat încât alte piese ale colecţiei sunt prezentate (deşi atribuirea lor cronologică şi interpretarea lor lasă mult de dorit).

Trecând la analiza epigrafelor avem un prim exemplar: o stelă funerară din calcar. Din păcate din inscripţie nu s-a păstrat decât dedicaţia *D(is) M(anibus),* litere având un duct fin şi o înălţime de 12 cm. Stela funerară, descrisă în amănunt pentru prima oară de Paulovics[14], are „în centru un medalion scoică înconjurat de o coroană de frunze cu trei busturi (cu figurile destul de distruse-n.n.):în dreapta un bărbat cu tunică cu falduri oblice şi manta, femeia într-o tunică şi haină prinsă de ambii umeri cu fibule, în faţă copilul cu tunică şi manta. Medalionul este încadrat de sus de o arcadă susţinută de capitelul semicolonetelor care sunt dispuse lateral câmpului inscripţiei, ca într-un edificiu cu fronton ascuţit (...)la colţuri două bocitoare".[15] De remarcat faptul că, Ţeposu interpretează cele două bocitoare ca fiind posibile spirite feminine („*two female genii*")[16]

A doua inscripţie este pe un monument funerar din calcar. Inscripţia este tot fragmentară dar ne permite o identificare a dedicantului şi a persoanei decedate:

...vii f(ilia) v(ixit) an(nos) XX
Pos(tumius) Clemens
Tyranni (filius) f(aciendum)
C(uravit) c(oniugi)
B(ene) M(erenti).

Din câte se poate observa din inscripţie lipseşte formula D.M. (ruptă deja în momentul descoperirii) iar, în ce priveşte interpretarea există două variante: Paulovics[17] şi Man interpretează prescurtarea *Pos* ca fiind numele propriu *Postumius*, în timp ce în IDR III[18] prescurtarea apare ca verbul *„posuit"*. Se pare că prima variantă este cea corectă dacă avem în vedere majuscula.

O a treia inscripţie era tot în stare fragmentară şi are următorul text:

.....
.....
.....a)e nepti(a)e

[12] Alexandru Stănescu, *Semnificaţia socială a monumentului funerar* în Mihai Bărbulescu (coord.)*Funeraria Dacoromana.Arheologia funerară a Daciei romane,* Presa Universitară Clujeană, 2003, p.95-96.
[13] Man, *op.cit.*p.213.
[14] Paulovics, *op.cit.* p.89
[15] Man, *op.cit.* p.218. Pentru descriere vezi şi, I.I. Russu(coord.) *Inscripţiile Daciei Romane. Volumul III: Dacia Superior(În continuare I.D.R III). Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1988,* p.113, nr. 146.
[16] Lucia Ţeposu-Marinsecu, *Funerary Monuments in Dacia Superior and Dacia Porolissensis,* B.A.R International Series 128, 1982, p.116, nr.59
[17] Paulovics, *op.cit.* p.93, Man, *op.cit.* p. 211
[18] IDR III, p.105, nr.137.

.....CHELE
.....b(ene) m(erenti)
Hic sita est.
Inscripţia este descrisă şi comentată de Paulovics care, observa că se vedeau urmele de vopsea roşie pe litere şi care intrerpreta fragmentul de cuvânt „CHELE" ca C. Helvius E[19]. I.I.Russu în IDR III/4 afirma că în 1952 inscripţia era dispărută şi, observa un aspect aproape unic in Dacia: „remarcabilă este forma apelativului *neptis*, aici dativ de la *nepti(a)e* la declinarea I în locul obişnuitului *neptis* (decl. III)".[20] Inscripţia este descrisă şi de Man care observa la rândul ei numele ciudat „CHELE" dar nu menţionează nimic de statutul inscripţiei.[21]

A patra inscripţie funerară, tot fragmentară, ruptă încă în antichitate şi refolosită, este un exemplu particular întrucât, din câte se poate deduce din rămăşiţe, individul şi - a dedicat lui însuşi epitaful[22]:
.....EQ
.....CAMPI
.....ET SIBI.VI
.....vus f(ecit) PC(?)

I.I. Russu, consideră că fragmentul EQ putea fi apelativul *eq(ues)* iar CAMP(?) ar putea fi numele unei unităţi militare auxiliare cum ar fi "*cohors* sau *numerus Campestr* sau *ala Hispanorum Campagnorum* staţionată la Micia"[23]. Din păcate starea fragmentară a inscripţiei nu permite decât presupuneri.

Tot într-o stare fragmentară care nu permite nicio interpretare este o inscripţie din care se păstrează doar chenarul din dreapta şi trei grupuri de litere „M/ER/BG".[24]
Fragmentul epigraf cu numărul şase, permite o interpretare cât de cât exactă. Lipseşte formula dedicatorie Zeilor Mani în rest:

BI	*...bi*
ICTO	*...V]icto[r*
NNIIII	*...A]nn[orum] IIII*
ET FIL.PI	*...et fil(io) pi[ent(issimo)*
PATER	*...]pater [f(aciendum) c(uravit).*

Avem de-a face cu un monument funerar ridicat de un părinte copilului/copilei decedat/ă la vârsta de patru ani. Numele trunchiat de „ICTO" poate fi Victoria, Victorina sau Victorinus.[25] Cât priveşte „drumul" fragmentului, pe care I.I. Russu consideră că era clădită „într-un monument (mic mausoleu)"[26] se pare că de fapt provenea de la castelul din Şard[27] al conţilor Teleki şi de aici a fost mutat la Gorneşti.[28]

Tot un fragment de epitaf interpretabil este dedicat, de această dată unui părinte. Formula dedicatorie lipseşte şi de această dată:
.....]PONI
.....]an(n) LX
....] S pa(tri) b(ene) m(erenti) [posuit]

[19] Paulovics, *op.cit.*p. 93
[20] IDR III/4, p. 108, nr, 139.
[21] Man, *op.cit.*p. 212
[22] Paulovics, *op.cit.* p.93
[23] IDR III/4 p.114, nr. 147
[24] Paulovics, *op.cit.*p. 93, IDR III/4 p.113,nr.145, Man, *op.cit.* p. 210.
[25] Man, *op.cit.*p.211
[26] IDR III/4 p.49-50 nr.50
[27] G. Teglas, *NeueBeitrage zum Inschriftenkunde Dakiens,* în Klio 11, 1911, p.504 menţionează „Sard bei Apulum. Unteralbenser comitat. Marmorfragment mit schönen Buchstaben"
[28] Paulovics, *op.cit.*p. 94

Litere inscripţiei sunt bine gravate, clare cu liniatura pentru rânduri evidentă.[29] Numele dedicantului, deductibil din fragmentul PONI poate fi Aponi, Aproni sau Antoni.[30]

Următorul fragment tocmai prin starea ei fragmentară a dezlănţuit fantezia lui Paulovics:

de vreme ce nu se păstrează decăt grupul de liter „AVR SA/SKA" istoricul a considerat că este vorba de epitaful unei femei „Ursa" ce provenea (tot probabil) din ″ Carnuntum, Cartagina, sau chiar Cappadocia ″[31]. Rectificările sunt aduse de I.I.Russu (preluate şi de Man) care, arată clar că de fapt Ursa lui Paulovics este un „Aurelius Sa(turninus?)..un cognomen posibil de origine etnică şi teritorială dar mai curând roman (multe antroponime romane încep cu *Sa.*.) Ka- este greu să se refere la oraşe exotice din Imperiu ca cele citate de Paulovics".[32]

Alte două epitafuri din colecţia Teleki nu păstrează decăt formula de încheiere: la una găsim forma prescurtată de *„b...m"*[33] la celaltă formularea completă „ *posuitbene merenti*"[34].

Cea de-a doua piesă, din păcate pierdută undeva între anii 1942 (când a fost ilustrată de Paulovics) – 1952 (când era căutată de I.I. Russu), a avut o istorie destul de întortocheată. În 1887 arheologul Teglas Gabor descoperea inscripţia în curtea unui gospodar din Cristeşti ca, după ce a fost descris în *Corpus Inscriptionis Latinarum* (III 7715) să ajungă, cel puţin teoretic, la Muzeul din Deva. Paulovics, după ce prezintă piesa din colecţia Teleki ca fiind în muzeul Deva, la câteva pagini distanţă se contrazice şi îl descrie ca fiind inedită şi aflată în castel[35].

În fine ultima stelă funerară epigrafă prelucrată de Paulovics şi finisată în interpretări este poate şi cea mai completă. „Câmpul decorului şi câmpul inscripţiei este flancat de o columnă spiralată; se păstrează o parte a unei nişe rectangulare în care se pot distinge bustul unei femei cu un copil în faţă. Haina femeii este prinsă de umeri cu două fibule de tip celtic"[36]. Textul inscripţiei:

D(is) [Manibus]
Finitus [...fil(ius)]
Vi(xit) an(nos) [.....]
F(ilius) er(es)p (osuit) [.....]
Et Supi [nus.....]
F(ilius) ann[n(orum).....]

Numele decedatului, Finitus, mai apare în Dacia romană doar la Apulum (un anume: L. Rustius Finitus)[37]. La fel numele Supinus, unul dintre fii, apare tot la Apulum.[38]

În concluzie: aceste fragmente de monumente funerare, puţine la număr şi fragmentare permit totuşi o privire în mentalul colectiv provincial roman. Dincolo de formalismul dedicaţiilor se pot desluşi elemente de viaţă cotidiană, observabile prin hainele purtate,

[29] Paulovics, *op.cit.* p.94, IDR III/4 p.111, nr.142
[30] Man, *op.cit.* p.211
[31] Paulovics, *op.cit.* p.94
[32] IDR III/4 p.104, nr.136.
[33] Paulovics, *op.cit.* p. 94, Ţeposu-Marinescu *art.cit.* p.150 nr.205, IDR III/4, p.112, nr.144.("Judecând numai după dimensiunile fragmentului rămas (înalt de 45 cm) se poate afirma că era o stelă funerară impozantă, înaltă de peste un metru şi jumătate, executată cu deosebită îngrijire"). Man *op.cit.* p. 220.
[34] Paulovics, *op.cit.* p. 95,
[35] Ibidem p. 53 sqq. Ţeposu-Marinescu, *op.cit.* p.150, nr.206, Man, *op.cit.*p. 220
[36] Man, *op.cit.* p. 219, Ţeposu-Marinescu, *op.cit.* p.123, nr.83 (propune in loc de: *filius eres posuit- fratres eres posuit)*
[37] Man, *op.cit.*p. 219
[38] IDR III/4 p.108-110, nr.140.

bijuterii, elemente de decor (care după expresia inspirată a lui Man „demonstrază un *horror vacui*" tipic provincial"[39]).

Astfel, hainele prezente de pe inscripţiile funerare analizate sunt compuse „din surtuc sau haină până la talie, din stofă groasă, cu mâneci lungi croite drept, specifică provinciei Noricum. Cele două fâşii verticale ce împododobesc surtucul unui bărbat (...)sunt caracteristice provinciei Noricum, deşi sunt semnalate şi în Gallia şi Belgica".[40]

Cît priveşte bijuteriile: cerceii, torques-urile şi fibulele, prezente în costumaţia feminină, influenţa norico-pannonică este evidentă.

Analiza antroponimelor de pe inscripţiile din colecţia Teleki arată totuşi un amestec de populaţie destul de interesant:

Numele:

- Finitus, Supinus, Aponius- sunt de factură celtică.[41]
- Aurelius Saturninus – african latin.

- Victor, Victorina, Victorinus, Postumius Clemens – italic (roman).[42]

Monumentele funerare prin tipurile iconografice, cu analogii în Noricum şi Pannonia arată predilecţia comanditarilor spre perpetuarea unui stil artistic care le era familiar[43], ei păstrând moştenirea lor celtică întro lume din ce în ce mai omogenă etnic.

BIBLIOGRAPHY

Husar, Adrian *Celţi şi germani în Dacia romană,* Presa Universitară Clujeană, 1999.
Husar, Adrian *Epigrafie latină,* Ed.Universităţii Petru Maior, 2004.
Bărbulescu, Mihai (coord.)*Funeraria Dacoromana.Arheologia funerară a Daciei romane,* Presa Universitară Clujeană, 2003.
Bărbulescu Mihai, Interferenţe spirituale în Dacia romană, Editura Tribuna, Cluj-Napoca, 2003. Man, Nicoleta, *Aşezarea romană de la Cristeşti,*Editura Mega, Cluj-Napoca, 2011.
Paulovics István, *Dacia keleti határvonala és az ugynevezett „dák" ezüstkincsek kérdése*, Minerva irodalmi és nyomdai müintézet, Kolozsvár, 1944.
Russu I.I. (coord.) *Inscripţiile Daciei Romane. Volumul III: Dacia Superior.* Ed. AcademieiRepublicii Socialiste România, Bucureşti, 1988.
Ţeposu-Marinescu Lucia, *Funerary Monuments in Dacia Superior and Dacia Porolissensis,* B.A.R International Series 128, 1982.
Teglas Gabor, *Neue Beitrage zum Inschriftenkunde Dakiens,* în Klio 11, 1911.

[39] Man, *op.cit.*p.214
[40] Ibidem p.217
[41] Adrian Husar, *Celţi şi germani în Dacia romană,* Presa Universitară Clujeană, 1999, p.191, Man, *op.cit.*p. 47 – 48.
[42] Ibidem. p.48
[43] Ibdem p.49

PROPAGANDA AND THE COMMUNISTS' FIGHT AGAINST FASCISM. STUDY CASE: THE CELEBRATION OF THE NATIONAL DAY, THE 23 OF AUGUST 1944, REFLECTED INTO THE ROMANIAN COMICS FOR CHILDREN IN THE '80s

Corina Haţegan
Scientific Researcher, PhD, "Gh. Şincai" Institute of Research for Social Sciences and the Humanities, Tîrgu Mureş

Abstract: The feeling of patriotism, the sense of belonging to a brave people, as well as the courage to fight against the eternal enemy of communism and, last but not least, the fascist menace, were promoted and highly discussed, mentioned and offered as proof of the advantages of communism. In other word, focusing all the people's attention towards an enemy, more or less real, could justify, from the propaganda's perspective, the Party's policy.
Having this in mind, children's magazines, by over analyzing the Communists' victory over fascism and by celebrating the national day that highlights the triumph over fascism, put the equal sign between the problems of society and the existence of fascism, and last but not least, emphasized the idea that in the communist societies the problems caused by the, so called, fascist leadership does not exist. This article attempts to bring to light how children's magazines, in the form of cartoon drawings, were celebrating the time of the struggle against fascism, as well as the history teachings that young people could have learned from their pages; nevertheless each teaching being presented from a socialist and propagandistic point of view.

Keywords: comics, propaganda, Romanian communism, communist fight against fascism, Nicolae Ceauşescu, communist magazines for children.

Through this study, we want to focus on how propaganda used as instruments the publications of the '80s, whether general themed, specialized or dedicated to youth and children. At the same time, we used as a study case the magazines "Cutezatorii", "Luminiţa" and "Şoimii patriei"[1], more precisely the comic stripes we find in almost every number. The proposed case study, the celebration of the National Day of Romania - the triumph against fascism, comes in the context in which, in the '80s in Romania, the National Day had turned into a show of adoration of Ceausescu couple. It is also noted that, with the deepening isolation of Romania, propaganda was even more preoccupied with various patriotic and nationalistic educational strategies for young people in the idea of creating an image of identity and alteration, good, evil, enemy, friend, etc.

The comic stripes, for example, based on the August 23, 1944, events, were released every year around this day, the series stretching, in general, over several episodes. Some of them presented moments of struggle against fascists, armed struggles, some of them captured

[1]The Magazine "Cutezătorii " appeared in September 28, 1967, as a successor of the magazines "Red tie" and "The pioneer's spark". In English "Cutezătorii" could be translated such as "The Dares" or "The Bold", "The Șoimii Patriei" magazine replaced from the 1977 the magazine "Arici Pogonici". "Șoimii Patriei" could be translated such as the "The Homeland's Falcons", the magazine called "Luminița" appeared between 1953 -1989 and could be translated like "The Little light" or "The Glim". In the entire article I will use the Romanian names and I mention the fact that more information like such of the above can be found into another research paper presented at The 4th International Scientific ''Conference Globalization, Intercultural dialogue and National identity'', Tg.Mures, 18-19 May 2017, "The Political And Ideological Education During Ceaușescu's Regime. Study Case: The Ancient History Teachings For Children Reflected In The '80s Comics",

the moment of liberation from Hitler's command or played the role of a background story for a moralizing tale about the courage of the Romanians. No less important is the existence in almost every story regarding the National Day, of Patriotic Guards, and peasants or young people who were eager to support the Romanian army. Most likely these appearances were meant to demonstrate the fact that the Romanians from each and every social or working category supported the triumph of the Romanian army (the Communists) in front of the fascists.

In fact, we are witnessing, as far as the fight against fascism is concerned, numerous articles in the publications of those times, many of them being specialized in international events debates. An example of this matter would be an article in the "Lumea" magazine ("The World"), "Teachings and Warnings of History," where the author, Mihai Caranghel, after reviewing certain important moments in the history of fascism, considers that "the recrudescence of the neo-fascist organizations coincides with the persistence of the crisis phenomena in the capitalist society"[2]. The article concludes with the idea that the "fascist danger" is as present now as in the past, and it is necessary to constantly renew the ways of stopping it, constantly recalling the teachings of history and intensifying the struggle against fascism. Fascism is also the theme of debate in another article, where it is considered a "real danger", the article also notes that fascism has not disappeared but, even more, it is proliferating in some parts of the world, and democracy is thus in danger. Last but not least, the article, like the preceding one, draws a parallel between socio-economic issues and the existence of fascism[3].

The day of August 23, considered until 1989 as the National Day of Romania, celebrated, in reality, the fact that Romania passed on Soviet Union's side during the Second World War. This event, the strategic passage from one side to another, was marked by the Communists with great patriotism, giving them the possibility to take power in Romania since 1948. As a result, this celebration was also used to legitimate the need of Communism and Communists in Romania and not only, highlighted the fact that Romania has escaped from under the fascist yoke by changing the sides. Obviously the level of the importance of the event was high, so the teachings about the Romanian nation's faith of being closely linked to the Communists was celebrated, especially in the 1980s, with more and more grandiose and carefully prepared parades.

At the same time, the remembrance of the event of August 23, 1944, can be seen from several points of view, starting from the political-ideological education. First of all, it was an opportunity to, once again, bring to light the millenary heroism of the Romanians, the courage and the desire not to be oppressed; and secondly, the absolutely necessary and beneficial involvement of the Communists in this process. More precisely, there can be seen an obsession like attitudes towards the importance of the Communists' presence on these events.

The 1980s witnessed the paroxysm of propaganda, so, as expected, the celebration of the National Day has been transformed, on one hand, into the exaltation of the personality cult of Nicolae Ceausescu and his wife and on the other hand, in a show where people were obliged to pay tribute to the Party and communism: "the pupils, the artists and factory workers were all obliged to take part in the demonstrations in honor of the dictatorial couple on August 23".[4] Ion Diaconescu (former leader of the Peasant Party and anti-communist activist sentenced to imprisonment during the communist era) confessed in an interview that August

[2] Mihai Caranghel, "Învăţături şi avertismente ale istoriei", in "Lumea", 20 November 1980, no. 47, p. 28.
[3] Gh. Almăşan, "Fascismul – o primejdie reală, împotriva căreia se impun măsuri ferme", in "Lumea", 13 November 1980, no. 46, pp. 20-21.
[4] Alexandra Jeles, "Cum se sărbătorea 23 August înainte de 1989. Care este semnificaţia zilei", 23 August 2011, Românialiberă.ro,http://romanialibera.ro/aldine/history/cum-se-sarbatorea-23-August-inainte-de-1989--care-este-semnificatia-zilei-235172, accessed in 30 May 2017.

23, 1944, could have been an act of return to normality under the king's guardianship, but the Communists "stole" its significance by giving it a communist meaning, the triumph of communism, when in reality they were of lesser importance[5].

Comic stripes have, of course, exploited this theme, the heroic moment of the Romanians in the Second World War, taking advantage, as we have mentioned already, to draw attention towards the desirable characteristics of the Communists and the undesirable traits of the traditional enemies, the fascists. From the perspective of political and ideological education, it was considered that "by educating the working masses in school about the political struggle, the Communist Party of Romania soon succeeded in organizing and transforming the antifascist struggle into a vigorous action for the conquest of political power and profound social transformations"[6], while mentioning that the fall of the exploiter-fascist regime, under the leadership of the communist core, was a triumph of the workers and it needed to be celebrated with great joy and pride.

Thus, children's magazines, through comics, present the moment of August 23, 1944 as a mission to win or recover the country from the hands of the enemy (called Germans or fascists) and also in a few cases it is underline the fact that simple people offer themselves volunteers to fight against them. As an example, in a comics series called, "A victory between so many victories ..."[7], the soldiers are helped by a young man, aged 14-15 years old, whom together with an officer, develops a plan to surprise the enemies and releases an occupied area.

The story ends tragically, but moralizing: the officer is killed by an enemy sniper, but not before he can release the area by triggering an explosion: "with this load I think we will change the Germans' habits"[8]; the volunteer's response being "it's worth it!". The final narrative is sensitized by a short text that presents the sacrifice of the Romanians, paying with death for the desire to free themselves from enemies.

A volunteer sacrifice is also found in the "August of Fire"[9], where the young readers find out the story of a teacher and a student who is making a plan to defend their school in front of the Hitler's army, helping the patriotic guards and the soldiers. The student from the story, with an undeniable patriotic spirit, proves to be of great help to the Romanian army, succeeding in thwarting the plans of the enemy, obtaining information that can be used by the Romanian Armed Forces and even more, offers himself to help the soldiers. Thus, with his help, the Romanian army succeeds in a victory "for social and national liberation, anti-fascist and anti-imperialist, which we celebrate every year on August 23 "[10].

The involvement of young people in the struggle for liberation from fascist domination contributes to the creation of an educational atmosphere for the communist youth during the '80s, giving them an example of the spirit of sacrifice for the revolutionary cause. At the same time, the theme of the young revolutionary; a theme considered one of the backbones of Nicolae Ceausescu's personality cult from the propaganda's perspective, is an example for the young generation of Romanian communists.

Manuela Marian considers, in her studies, that Nicolae Ceausescu presented as a model for the young revolutionary has the role to legitimize his leadership, to offer him a

[5] Claudiu Berbec, Ion Diaconescu, despre 23 August: "Comuniştii au ţinut să moştenească acel act istoric şi să-l facă al lor", 22 August 2011, http://romanialibera.ro/aldine/history/ion-diaconescu--despre-23-August---comunistii-au-tinut-sa-mosteneasca-acel-act-istoric-si-sa-l-faca-al-lor--235111, Românialiberă.ro, accessed in 30 May 2017.

[6] "Teme comune pentru toate cursurile învăţământului politico-ideologic", published by the Department of Propaganda of the CC of PCR, 1981, pp. 279-280.

[7] "Cutezătorii", no. 34-35, 28 August 1981. Scenario: Mihai Stoian, drawings: Puiu Manu.

[8] "Cutezătorii", no. 34-35, 28 August 1981, p. 21.

[9] "Cutezătorii", no. 27-30, 20 July 1989, Scenario: Mihai Stoian, drawings: Puiu Manu

[10] "Cutezătorii", no. 27-30, 20 July 1989, p. 12.

well-deserved place in the history of the Romanians and of being, undoubtedly, a symbolic figure in the fight against the exploiters: "the exemplary political activity against the old regime and the establishment of the socialist order constituted an incontestable argument that turned Ceausescu into the only political character recommended to take over the power and successfully fulfil the task of building socialism in Romania"[11].

Within this theme, the revolutionary model and the involvement of young people in the struggle against the regime before communism, the celebration of the Day of May the 1th is also being favoured, with a lot of expertise, in the comic stripes found in youth and children's magazines. An example would be the series "The heroic 1th of May"[12] or "The legendary 1th of May"[13], both of which showed the Communist Party involvement in the 1th of May, 1939 public demonstrations and, last but not least, among the drawings we notice the image of Nicolae Ceausescu and Elena Ceausescu in their youth. From the propaganda's point of view, Nicolae and Elena Ceausescu's presence at that event was a defining moment for the future of communism in Romania and for the liberation from under the fascist domination. At the same time, young Ceausescu couple are seated in front of the crowd of the workers who chant "Down with the fascism !", "We want peace !", "We want jobs !", as an undisputable leader of the Romanian workers.

Research has shown that, as in the case of the "theft" of August 23, 1944 meanings and its transformation into a Communist tribute, similarly happened in the case of May the 1th, 1939, when the Communists used this event of the workers' solidarity actions for propaganda purposes, promoting working-class demonstration as an anti-fascist demonstration. In other words, "after 1948, history was written according to the *ideological line* of the party. Thus, in the *Dej period*, the pro-royal demonstration of May 1, 1939 became anti-fascist patriotic demonstration. The ideologies of the *Ceausescu period* forced the note later, presenting the head of state as the organizer of the event, along with his consort, Lenuţa Petrescu "[14].

Even more, some scholars believe that Ceausescu would not have been present at the demonstration at all, or at least his presence would have been overlooked, despite the fact that propaganda had evidences of the presence, it seems that the photos could be just a fake. The faces of the spouses and other Communists would have been placed later to support and legitimate Ceausescu's image and his struggle for the eradication of fascism, "*the fake* was executed by the Photographic Workshop Institute of Political and Historical Studies at the CC of the PCR (known as the Institute of Party History)"[15].

"The captains' mightiest"[16] presents the courageous actions of a captain of the Romanian army (the events in the story took place on October 23, 1944), and some positive features of the Romanians such as humanity and charity, shown not only to the comrades but also to the enemy prisoners when he regrets that he could not save them: "I'm sorry for the prisoner, if I could have dragged him after me ..."[17]. Also, it is revealed the image of the leader, military leader in this case, which is struggling side by side with the soldiers, facing

[11] Manuela Marin, "Originea şi evoluţia cultului personalităţii lui Nicolae Ceauşescu 1965-1989", Alba Iulia, Altip, 2008, pp. 193-194.
[12] "Luminiţa", no. 5, 1982, pp. 6-7, scenario: Mihai Stoian, drawings: Ion Mihaescu.
[13] "Luminiţa", no. 5, 1984, pp. 6-7, scenario: Gh.Brătescu, drawings: Sandu Florea.
[14]"1 Mai 1939 - 1 Mai 1989: 50 de ani de propagandă", 30 aprilie 2009, Jurnalul.ro, http://jurnalul.ro/scinteia/special/1-mai-1939-1-mai-1989-50-de-ani-de-propaganda-506034.html, accesat in 1 June 2017.
[15] Cornel Ilie, "Istoria unui fals: Ceauşeştii la 1 mai 1939", 4 February 2015, în "Comunismul în România", http://www.comunismulinromania.ro/index.php/istoria-unui-fals-ceausestii-la-1-mai-1939/, accesat i June 2017.
[16] "Cutezătorii", starting with no. 33, 19 August 1982. Scenario: V. Bîrza şi C. Diaconu, drawings: Puiu Manu, 9 episodes.
[17] "Cutezătorii", no. 33, 19 August 1982, p. 10.

the dangers of wanting to recover the ancestral land that he considered to have been stolen to the Romanians. The captain, even more, with a real tactical ability, commanded his men in the fight against the fascists who were always more numerous and better prepared than the Romanians. The story ends with victory against fascists, and the captain is an example of heroism in the anti-Hitler struggle.

Praises regarding the unparalleled heroism of the Romanians we found in the "Heroic Detachment"[18] comic, where a detachment of soldiers and Patriotic Guards' volunteers prevent the supply of ammunition to the German troops, by destroying a railroad to prevent the train, loaded with arms, from reaching the enemies. Finally, after a Romanian-German confrontation, the Romanian detachment remains unarmed and is handed over to the Germans, but in a moment of weakness and inattention, the Romanians manage to escape: "What did you think, bastard?! Are you going to take us like lambs to General Olberth?"[19]. After Hollywood-like fights, the Romanians managed to escape and turn the situation in their favor, and the enemies withdraw themselves, recognizing the bravery of the Romanians.

The joining of the Patriotic Guards to the fascist liberation struggle is also presented in comics like "Hot August"[20] or "Heroic August"[21] where we can see that the Guards together with the Romanian army and "under the leadership of the Communist Party" succeeded in rejecting the enemy army through various plans, highlighting their particular heroism. The "final blow" is also given by the volunteers and by the Romanian peasants joining the struggles, so that "the triumphant battle of the August revolution, the opening of the new socialist era of the country"[22] will also remove the last fascists from the country. Patriotic Guards can be associated with the superhero that helps the State authorities to fight enemies, just like the common people, peasants, and young people which joined the liberating army during fascist domination.

The image of the enemy comes from a series of comics like "The Operation Clear Sky"[23] where the events of the story are unfolding a few days before August 23, 1944, when a Romanian young orphan boy, which gave help in an airport used by the Germans, is admonished and even hit by one of the Germans. The young boy is being defended by a Romanian superior, and readers also find out that, due to the "hard times", even an aviation student ends working as an electrician on German-operated airplanes.

The Germans' desire for vengeance increased when "major Vogel", the "bad guy", attempted to drive over the Romanians by a car: "I could swear that he did it on purpose,"[24] then he tried to take them down with a plane during training: "The Hitlerite went crazy! He is shooting us! Let's parachute us as soon as possible!"[25]. The Romanians, eventually, realized the petty plans of the German major and sabotaged his plans closely to the August 23, 1944 when all the Romanians were preparing to turn their weapons against the fascists. On August 23, the German commanders were no longer in charge and the pilots under the command of the Germans were trying to resist being trapped in an air battle. The comic present an atmosphere where the Romanian forces were working against the Germans, meanwhile the major Vogel was trying to carry out his revenge plan.

Major Vogel is the representative of the fascist forces, and the young pilots are the forces of the good, which, through heroism, frees the city from the evil that had reigned until

[18] "Cutezătorii", no. 13, 29 March 1984. Scenario: Petre Luscalov, drawings: Sandu Florea, 9 episodes.
[19] "Cutezătorii", no. 18, 3 May 1984, p. 12.
[20] "Luminița", no. 8, 1982. Scenario: Mihai Stoian, drawings: Puiu Manu, 2 episodes.
[21] "Luminița", no. 6, 1984. Scenario: Mihai Stoian, drawings: Puiu Manu, 4 episodes.
[22] "Pe aici nu se trece", "Luminița", no. 10, 1986, p. 9. Scenario: Vasile Bârza, drawings: Puiu Manu.
[23] "Cutezătorii", no. 13, 23 June 1984. Scenario: Sandu Alexandru, drawings: Puiu Manu, 11 episodes.
[24] "Cutezătorii", no. 13, 23 June 1984, p. 12.
[25] "Cutezătorii", no. 14, 30 June 1984, p. 12.

then. In addition to these revengeful and ruthless features, fascists are present as violent and with hidden interests, exploiting those they had under their command. Displaying the undesirable features of enemies, like in the above case, is a common practice of propaganda and not just in the case of totalitarian regimes. For example, American comics in the '40s, dehumanizing the enemy, the Nazis and the Japanese, using methods such as presenting a picture of Hitler being punched, which has created a certain image regarding the public attitudes towards the characters or situations presented[26]. Even more, American superheroes saved beautiful children or women from the hands of these villains which, ultimately were displayed in the most grotesque scenarios with physical deformities and characteristic symbols.

Comic books support the fairness of the cause of communism in Romania from 1948 until 1989, doubled by the promotion of the patriotic sentiment that all Communists had to acquire from the very early age. Ion Manolescu, studying the schools books from the communist period, shows that the literature dedicated to youngsters (Pioneers) accentuate various myths like the unknown hero with a communist visions, the undisputable courage of the Romanians, a national history full of patriotic gestures etc., drawing a political fairy-tale[27].

In conclusion, as we can see from the pages of the magazines for youngsters, from the comic strips that we find in them, the triumph over fascism was a theme greatly exploited by the Communist propaganda in Romania. However, the comics, it is presented with a number of stereotypes such as the ever after enemy, the foreigner who had evil thoughts regarding the "multilaterally developed socialist society", as well as the myth of the Romanian citizens who fought, and fight even today under the leadership of the Communist Party for peace, the vicious fascists, the bourgeoisie etc. The Patriotic Guards, the young people, the supporters of communism or simple peasants are all represented in the comics dedicated to the day of August 23, sketching a portrait of a society not only victorious but also a society in which the presence of the Communist Party before and after 1948 it was defining for the welfare of all.

BIBLIOGRAPHY

"Cutezătorii" 1980-1989
"Luminița" 1980-1989
"Soimii Patriei" 1980-1989
www.historia.ro
www.Jurnalul.ro
www.comunismulinromania.ro
www.romanialibera.ro

"Propuneri de măsuri pentru îmbunătățirea activității politico-ideologice, de educare marxist-leninistă a membrilor de partid, a tuturor oamenilor munci", July 6, 1971, Political Publishing House, Bucharest.
"Teme comune pentru toate cursurile învățământului politico-ideologic", published by the Department of Propaganda of the CC of PCR, 1981.
Almășan Gh., "Fascismul – o primejdie reală, împotriva căreia se impun măsuri ferme", in "Lumea", 13 November 1980, nr. 46, pp. 20-21.

[26] See more in Randy Duncan and Matthew J. Smith, "The power of comics. History, Form, and Culture", The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2009, chapter 11.
[27] Ion Manolescu, "Abecedadarele – o paraliteratură politică", în Cernat Paul (and others), "Explorări în comunismul românesc", vol. 1, Polirom, Iași, 2004, pp. 215-225.

Bernays Edward, "Propaganda", Routledge, U.K, 1928.
Betea Lavinia, "Psihologie politică. Individ, lider, mulţime în regimul comunist", Polirom, Iaşi, 2001.
Boia Lucian, "Mit şi istorie în conştiinţa românească", Humanitas, Bucureşti, 2011.
Caranghel Mihai, "Învățături și avertismente ale istoriei", in "Lumea", 20 November 1980, nr. 47, p. 28.
Cernat Paul (and others), "Explorări în comunismul românesc", vol. 1, Polirom, Iaşi, 2004.
Cortsen Rikke Platz, Erin La Cour and Anne Magnussen (editors), "Comics and Power: Representing and Questioning Culture, Subjects and Communities", Cambridge Scholars Publishing, 2015.
Deletant Dennis, "Ceauşescu şi Securitate: constrângere şi disidenţă în România anilor 1965-1989", Humanitas, Bucureşti, 1998.
Duncan Randy and Matthew J. Smith, "The power of comics.History, Form, and Culture", The Continuum International Publishing Group Inc, New York, 2009.
Gregor A. James,"Fețele lui Ianus. Marxism și fascism în secolul XX", Univers, București, 2002.
Marin Manuela, "Originea şi evoluţia cultului personalităţii lui Nicolae Ceauşescu 1965-1989", Altip, Alba Iulia, 2008.
Niţă Dodo, "Dicţionarul benzii desenate din România", Aius, Craiova, 1996.
Niţă Dodo, Alexandru Ciubotariu, "Istoria benzilor desenate româneşti: 1891-2010", Vellant, Bucureşti, 2010.
Popescu Cristian Tudor, "Filmul surd în România mută. Politică şi propagandă în filmul românesc de ficţiune (1912-1989)", Polirom, Iaşi, 2011.
Precup Mihaela, "The Image of the Foreigner in Historical Romanian Comics under Ceauşescu's Dictatorship", in Carolene Ayaka and Ian Hague (editors), "Representing multiculturalism in comics and graphics novels", Routledge, 2015, p. 98-110.
Raoul Girardet, "Mituri şi mitologi politice", Institutul European, Iaşi, (1986), 1997.
Roşca Luminiţa, "Mecanisme ale propagandei in discursul de informare. Presa românească in perioada 1985-1995", Polirom, Iaşi, 2006.
Schwatz George, "Politica şi presa", Institutul European, Bucureşti, 2001.
Soare Florin S., " Politică şi societate în epoca Ceauşescu", Polirom, Iaşi, 2014.
Thom Francoise, "Limba de lemn", București, Humanitas, 2005.
Verdery Katherine, "National ideology under Socialism.Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania", University of California Press, 1991.

OLTENIA AND THE GREAT UNION FROM 1918. FACTS, PEOPLE, EVENTS

Florin Nacu
Scientific Researcher III, PhD, "C.S. Nicolăescu Plopşor" Institute of Research of the Romanian Academy, Craiova

Abstract:The article presents the main personalities, the facts, events from Oltenia, which are connected with the Great Union from 1918. Oltenia, a symbol of the fight from national unity, was the witness of the visits made, before 1918 by national representatives of the Romanian people in Transylvania. The press from Romania, also presented the people reactions occasioned by the news of the Great Union in 1918. Oltenia was occupied by the German troops and the end of 1918 represented the moment of liberation. Soon after the Great Union, a lot of people form new provinces came in Oltenia and people from Oltenia had the opportunity to go in Transylvania, Banat, Bessarabia, Bukovina.

Keywords: Oltenia, Great Union, people, facts, events, 1918

Oltenia a reprezentat o regiune istorică a României care s-a implicat în mod fundamental în lupta pentru întregirea teritorială a României.

Oltenia era, la 1916, anul intrării României în prima conflagrație mondială, o piesă grea în angrenajul politico-militar al Vechiului Regat. Craiova găzduia, după București, cea mai mare structură militară a Armatei Române. Oltenia se învecina la vest și la nord cu Austro-Ungaria și la sud cu Bulgaria. Perioada neutralității a fost una de așteptări și tatonări. Anul 1914 fusese ales de către politicieni ca an decisiv pentru discutarea reformei rurale și a celei electorale, însă începutul războiului îi aduse pe români în ipostaza de a le amâna, întricât starea de neutralitate necesita atenție, iar disputele ideologice dintre liberali și conservatori trebuiau cumva lăsate pe planul II[1].

În anii neutralității, Oltenia era tentantă pentru politicienii de peste munți, din Transilvania să încerce intrarea pe scena politică de la București. În mentalul colectiv, Mihai Viteazul realizase prima unire politică a românilor, pornind din Oltenia. Printre aredelenii care și-au dorit să candideze la un fotoliu parlamentar, a fost poetul Octavian Goga. În 1915-1916, poetul "pătimirii noastre" cum a fost el numit, a candidat pentru un loc de deputat din partea județului Romanați. El a participat la campania electorală, în localități importante ale județului, reședința județului, Caracal și unul din principalele orașe, port la Dunăre, Corabia. Octavian Goga și Vasile Lucaciu au fost propuși candidați de către Federația Unionistă din România, condusă de către Take Ionescu, Nicolae Titulescu și Nicolae Filipescu. Această formațiune a publicat la Caracal, centrul administrativ al Județului Romanați ziarul "Ardealul", care să popularizeze activitatea poetului, pentru scrutinul din 3 ianuarie 1916[2].

Românățenii în special și oltenii în general i-au făcut o primire fastuoasă, la 23 decembrie 1915, în gara Caracal. Erau, fără îndoială, dornici să îl vadă pe acel poet care

[1] Academia Română, *Istoria Românilor*, vol. VII, tom II, Editura Enciclopedică, București, 2003, p.268-271.
[2] Ion Cristoiu, *1914-1916, Ionel Brătianu, geniul de a aştepta,* http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/1914-1916-ionel-br-tianu-geniul-tepta, accesat la 10 iulie 2016.

scrisese cu atâta patos versuri despre greutățile țăranului, despre lupta națională, el fiind autorul celebrei sintagme care a dat titlul unui volum de versuri ”Latinitatea strigă din tranșee”. Liberalul Mihail Demetrian a declarat, în aceeași zi, la Corabia, unde ajunsese și Octavian Goga, că se retrăgea din cursa electorală, în favoarea poetului Octavian Goga. Nicolae Titulescu, la acea dată deputat de Romanați a declarat: *” Sunt fericit ori de câte ori mă aflu în mijlocul prietenilor din Corabia. Sunt cu atât mai fericit azi cu cât nu am niciun interes personal, nici pentru o luptă om la om, nici pentru o luptă strâmptă de partid, ci pentru o cauză naţională întrupată azi, în carne şi oase în persoana poetului Octavian Goga (...)Triumful lui nu va fi triumful vreunui partid, nici a tuturor la un loc, ci triumful românismului care trebuie să plutească senin peste luptele meschine de toate zilele (...)România liberă şi-a priceput datoria (...) împotriva lui Goga nu se poate lupta azi pe faţă”*[3].

La Corabia, poetul Octavian Goga a declarat: ”*Dacă mi-am pierdut o ţară, am regăsit aici un petec de pământ, unde pot să prind rădăcini (...)Moşii şi strămoşii mei dorm somnul în ţărâna Ardealului. Eu vin din Ardeal şi D-voastră care trăiţi sub stăpânire românească nu vă puteţi da seama de jugul străin. Nu ştiţi că în Ardeal noi plătim de două ori, şi pentru că suntem români şi pentru că suntem săraci dar am convingerea că de aici de unde a plecat popa Şapcă, tot de aici va pleca şi înţelegerea suferinţelor din Ardeal (...)Am credinţa că în acest colţ de ţară... D-voastră veţi avea cinstea să daţi un vot de dragoste Ardealului*”[4].

Totuși, la alegerile din 3 ianuarie 1916, Octavian Goga a intrat în balotaj cu Vasile Oroveanu, deși s-a afirmat că obținuse cele mai multe voturi. Practic, mandatul de deputat i-a revenit lui Vasile Oroveanu Nicolae Titulescu se folosise de prestigiul său personal, pentru a-l sprijini pe Goga, dar aici apărea o chestiune delicată, din punct de vedere internațional. Nicolae Titulescu nu avea cum să știe că România și Austro-Ungaria erau aliate în secret, încă din 1883. Austro-Ungaria solicitase României să intre în război contra Serbiei, dar Consiliul de Coroană din 1914 decisese că România trebuia să adopte neutralitatea armată. Italia, membră cu drepturi depline a Triplei Alianțe rămăsese neutră, iar în 1915, ea va alege Antanta, în speranța alipirii regiunilor Trento, Fiume și a coastei Dalmației, pe care le considera ca făcând parte din arealul italian, fără a ascunde faptul că dorea o parte serioasă din domeniul colonial german, dacă Antanta câștiga războiul. Octavian Goga era pentru Austro-Ungaria un iredentist, iar prezența sa pe listele de la București reprezenta o provocare pentru Austro-Ungaria. Ionel Brătianu a înțeles că nu putea fac e nimic în a se opune candidaturii lui Octavian Goga, însă avea opțiunea manipulării situației, astfel încât să piardă alegerile. Pe de o parte, Ionel Brătianu, al cărui tată semnase înțelegerea cu Austro-Ungaria nu dorea să provoace inutil Austro-Ungaria, până nu se lua decizia intrării României în război[5], iar pe de altă parte, era deranjat de popularitatea lui Goga. Ionel Brătianu știa că războiul aducea vremuri tulburi, iar retorica înflăcărată a lui Goga putea acționa în linia unei reforme agrare radicale. Poeziile lui Goga vorbeau de situația grea a țăranului fără pământ în Ardeal, dar mesajul era românesc în general, nici țărănimea din Vechiul regat nu făcea excepție. Sistemul de vot cenzitar reprezenta un alt impediment pentru Goga. Votul era limitat unei categorii care agrea ideile naționaliste ale lui Octavian Goga, fără însă a accepta mesajele în favoarea țărănimii. Cu siguranță discursurile lui Goga în Parlament, ar fi creat emoție printre țăranii de la care se aștepta șertfa în tranșee. Știm că în perioada interbelică, Octavian Goga s-a dezlănțuit alături de Constantin Argetoianu, celebrul boier și politician doljean din Breasta, în Patridul Național Agrar, contra politicii liberale, Goga fiind preferatul lui Carol al II-lea,

[3] Dumitru Botar, *Marea adunare de la Corabia*, în ”Memoria Oltului şi Romanaţilor”, An. VI, nr. 7 (65) iulie 2017, p.17.
[4] *Ibidem*, p.18.
[5] Gheorghe N. Căzan, Şerban Rădulescu-Zoner, *Tratatul secret de alianţă între România şi Austro-Ungaria din anul 1883*, în ” Revista Română de Studii Internaţionale”, 1973, nr. 1, p. 175-194.

după eşecul liberalilor, la alegerile din decembrie 1937, când PNL nu realizase majoritatea necesară obţinerii "primei electorale", deşi facţiunea Goga-Argetoianu abia obţinuse 9 %. Carol al II-lea îl preferase pe Goga, în dauna legionarilor lui Cpdreanu şi Cantacuzino-Grăniceru, cât şi în dauna lui Iuliu Maniu, devenit, alături de Ion Mihalache, din octombrie 1926 lider al Patridului Naţional Ţărănesc, prin fuziunea Partidului Naţional Român din Ardeal cu Partidul Ţărănesc din Muntenia. Din secolul al XVIII-lea, numeroase familii româneşti trecuseră Carpaţii în Oltenia şi Muntenia, stabilindu-se aici, în comunităţile de "ungureni", păstrând tradiţiile transilvane, receptate ca atare de către olteni[6].

Aşadar, Octavian Goga pierde alegerile din 1916, prin intrarea în balotajul orchestrat de Ionel Brătianu. În fapt, este dezamăgit şi nu mai participă la balotaj.

La 26/27 august 1916, România declara război Austro-Ungariei, trecând Carpaţii şi eliberând oraşe importante ca Braşovul, Sibiul. Totuşi, refuzul aliaţilor de a deschide frontul de la Salonic, subestimarea rolului militar al Bulgariei au determinat întreruperea ofensivei după dezastrul de la Turtucaia. În toamna anului 1916, pe Cerna şi pe Jiu, soldaţii Olteniei rezistaseră eroic, dar dezastrul nu a putut fi oprit, Turnu-Severin şi Târgu-Jiu fiind ocupate de germani şi austro-ungari.

La 7 noiembrie 1916, după eşecul eroicei şarje româneşti de la Robăneşti, care urmărise protejarea retragerii trupelor române de tirul artileriei germane, pentru a rezista pe Olt , Craiova era ocupată de Trupele Centrale. O lună mai târziu, după eroica rezistenţă pe Olt şi după înfrângerea de la Neajlov-Argeş, Bucureştii erau ocupaţi de feldmareşalul August von Mackensen şi de către mareşalul Erik von Falkenhein[7].

Până în noiembrie 1918, Oltenia va fi ocupată de Puterile Centrale, în marile oraşe fiind stabilite comandaturi de etapă. Craiova, Turnu Severin, Târgu-Jiu, Caracal, Râmnicu-Vâlcea au cunoscut o masivă emigrare a elitei politice spre Moldova. Au rămas partizani filogerani şi oameni dispuşi să îndure ocupaţia miltară. Unii militari, precum sublocotenentul Victor Popescu din Gorj au format o gherilă, luptând şi hărţuind trupele de ocupaţie, reuşind în aprilie 1918 să revină pe frontul din Moldova, la Armata Română, care rezistase eroic în vara lui 1917 la Mărăşti, Mărăşeşti şi Oituz, apoi se văzuse nevoită să accepte pacea de la Buftea-Bucureşti din 7 mai 1918, neratificată însă de Parlamentul de la Iaşi. Guvernul colaboraţionist Marghiloman a sprijinit însă unirea Basarabiei cu Moldova, la 8 aprilie 1918, după ce la 3 martie 1918, Rusia Sovietică făcuse pace la Brest-Litovsk cu Puterile Centrale[8].

Fără a avea un caracter de masă, rezistenţa activă a locuitorilor Olteniei a avut efecte notabile. Au fost salvaţi prizonieri, au fost sabotate trenuri care duceau alimente spre Germania, au fost ajutaţi evadaţi să poată susţine lupta de rezistenţă sau să poată fugi în Moldova. Deşi a existat o anumită logică a rechiziţionărilor, deşi s-au plătit sume de bani şi s-au dat bonuri de garanţie, populaţia, mai ales ţăranii suportau cu greu prevederile Păcii de la Buftea-Bucureşti, care urma să producă efecte timp de 90 de ani (petrolul, produsele agricole urmau să ia drumul Austro-Ungariei şi Germaniei, iar Austro-Ungaria ocupa crestele Carpaţilor)[9].

În prime rânduri ale mişcării de rezistenţă s-au aflat membrii mişcării socialiste. Chiar dacă activitatea lor a fost departe de ceea ce a prezentat istoriografia aservită fostei conduceri comuniste a României, socialiştii au încercat să proteseze contra ocupantului, să ia parte la acţiuni de forţă. Totuşi, manifestările anti-război de dinaintea anului 1916 erau organizate în spiritul acţiunilor bolşevice ce vizau destabilizarea României. În perioada ocupaţiei, se dorea

[6] Vladimir Osiac, *Istoria modernă a României*,Craiova, Editura Universitaria, 1999,p.147.
[7] Mircea Iosa şi Traian Lungu, *Viaţa politică în România. 1899-1910*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1977, p. 243.
[8] Gheorghe Platon, *Istoria modernă a României*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1985, p. 210.
[9] Ioan Scurtu, *Carol I. Istoria românilor în timpul celor patru regi*, vol. I, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001, p. 55.

decredibilizarea politicilor liberale şi conservatoare, vinovate în ochii socialiştilor de acest dezastru al ocupaţiei. În 1918, criza inerentă sfârşitului războiului şi ocupaţiei militare străine erau folosite de socialişti pentru proteste contra ordinii de stat şi a ”atitudinii imperialiste” a României. Practic, cercurile de la Moscova care comandau acţiunile socialiştilor români. Erau nemulţumite de unirea Basarabiei cu România şi de aceea, protestele justificate de criza economică specifică perioadei de după război puteau fi prilej de încercări destabilizatoare. Totuşi acestea au fost limitate de atitudinea de forţă a autorităţilor şi de veneraţia pe care soldaţii români o avuseseră pentru generalul Alexandru Averescu, acedsta devenind, ca urmare a influenţei boierului şi demnitarului oltean Constantin Argetoianu şef al Ligii Poporului şi prim-ministru al unei coaliţii controlate din umbră de ”vizirul” Ionel Brătianu care făcuse pasul firesc în spate pentru a reface forţa PNL, chiar şi în contextul în care toate relele războiului fuseseră puse în spatele conservatorului progerman Alexandru Marghiloman. Graţie lui Alexandru Averescu, ţăranii şi muncitorii români, grosul soldaţilor, Armatei Române au refuzat să dea curs propagandei bolşevice. Li se promisese drept de vot universal (numai pentru bărbaţi) şi reforma agrară, iar Alexandru Averescu va fi omul ideal care să le menţină calmul ţăranilor, până cînd Ionel Brătianu va fi stăpân pe situaţie. Ionel Brătianu fusese ministru de interne la 1907, ordonase foc împotriva ţăranilor şi el ştia asta[10].

La 4/17 noiembrie 1918, destul de discret, trupele de ocupaţie s-au retras, ca urmare a semnării păcii de la Compiegne din 11 noiembrie 1918. Deşi germanii notau în jurnalele lor, servilismul celor ocupaţi, chiar şi în Oltenia, plecarea ocupantului a fost prilej de reglare a conturilor între opozanţi şi ”colaboraţionişti”.

La 15/28 noiembrie 1918, Bucovina se unea cu România. La 17 noiembrie/1 decembrie 1918 (1 decembrie era data din Ardeal, în Oltenia, Muntenia, Moldova folosindu-se calendarul iulian cu un decalaj de 13 zile la acea dată) avea loc unirea Banatului, Crişanei, Transilvaniei, Maramureşului, cu România[11].

Practic, la data unirii Transilvaniei cu România, Oltenia cunoscuse plecarea ocupantului. Aşadar, nu putem vorbi în zilele următoare de manifestări foarte mari ale entuziasmului, în presă, adunări. Erau vremuri de criză, război, foamete iar oamenii îşi reveneau după situaţia dură a ocupantului. Toruşi, în localităţile Olteniei circula presa de la Bucureşti, fuseseră reluate legăturile cu oraşele Iaşi şi Bucureşti. Aşadar, nu putem decât să ne bazăm pe memoriile martorilor oculari pe faptul că articolele entuziaste din presa bucureşteană şi-au găsit ecoul şi în Oltenia. La Craiova, în 1857, se jucase Hora Unirii, acum, în 1918, este de crezut că în condiţii normale, oltenii ar fi manifestat acelaşi entuziasm faţă de unire, la fel ca în 1857. Se afirmă că la Alba-Iulia au fost acreditaţi circa 95 de jurnalişti români şi europeni, ardeleni şi răgăţeni. Iacob Mârza, expert fotograf ardelean din Galţiu, Alba, fost subofiţer în Armata Austro-Ungară nu a fost admis în Sala Unirii, pentru că oficial fusese însărcinat un german sau un ungur, care însă nu s-a prezentat. Iacob Mârza a fotografiat membrii delegaţiei sătenilor săi din Galţiu, a fotografiat aspecte cu mulţimea de la Alba Iulia şi câteva cadre cu vorbitori la tribuna amplasată în faţa acesteia.

Ziarele bucureştene din datele de 3, 4 decembrie 1918, timpul mediu de receptare a noutăţilor la acea dată exprimă entuziasmul românilor faţă de Marea Unire. Ziarul ”Universul” din 19noiembrie/2 decembrie 2018 scria într-o notă destul de generală despre Marea Adunare Naţională de la Alba Iulia, referindu-se la ”*atmosfera simbolică în numele mitropoliei intemeiata de Mihai*”[12]. Articolele din ”Universul” aveau ca titlu, sintagma ”**Actul istoric de la Alba Iulia**”. ”Universul ” dădea drept cifră exactă ”*100.000 de sateni si 10.000*

[10] Apostol Stan, *Grupări şi curente politice în România dintre Unire şi Independenţă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1979, p. 144-158.
[11] Ioan Scurtu, Ion Alexandrescu, Ion Bulei, Ion Mamina, *Enciclopedia de istorie a României*, vol. I, Bucureşti, Editura Meronia, 2001, p. 65.
[12] ”Universul*”,* **XXXVI, nr. 20, 19 nov. 1918, p. 1.**

de intelectuali, cu conducătorii lor sfătoşi şi cu prelaţii"[13]. Ziarele din Vechiul Regat au menționat și faptul că Transilvania a intrat sub conducerea unui Consiliu Dirigent cae avea să asigure conducerea Transilvaniei, Crișanei, Maramureșului, Banatului, până la stabilirea relațiilor oficiale cu guvernul României. Acest guvern executiv avea 15 membri.

"Universul" avea să consemneze pe data de 24 noiembrie/7 decembrie 1918 astfel: „*va ramane peste veac in calendarul neamului si ea va aduce aminte generatiilor de maine savarsirea unirii tuturor romanilor din toate tinuturile Basarabiei, Bucovinei, Ardealului alaturi de mama lor de care au fost despartite pe urma vitregiei soartei ce s-a abatut asupra acestui neam de acelasi sange si cu aceeasi limba*"[14]

Este de presupus că militarii întorși acasă, negustorii, cei veniți din pribegie au adus cu ei știrile din ziare, au trimis scrisori, telegrame. Căile ferate străbăteau Oltenia de la Est, la Vest și de la Nord la Sud, așa că gările, haltele și funcționarii, muncitorii feroviari au răspândit știrile[15].

Oltenia va intra cu entuziasm în noua eră a României Mari, iar ardeleanul Octavian Goga va face pasul decisiv în politica mare alături de olteanul Constantin Argetoianu, având, din păcate, un rol nefast, departe de idealurile pe care poetul Octavian Goga le expusese cu atâta înflăcărare înainte de Marele Război. Moartea fulgerătoare a "vizirului" Ionel Brătianu, la 24 noiembrie 1927, la 9 ani de la Marea Unire va marca începutul decăderii României Mari, în care fuseseră adoptate o reformă agrară în 1921, o constiuție modernă în 1923, un set de legi privind administrația, reforma monetară, spre tragica vară a anului 1940.

BIBLIOGRAPHY

- Academia Română, *Istoria Românilor*, vol. VII, tom II, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2003, p.268-271.
- Dumitru Botar, *Marea adunare de la Corabia*, în "Memoria Oltului şi Romanaţilor", An. VI, nr. 7 (65) iulie 2017.
- Căzan, Gheorghe N., Rădulescu-Zoner, Şerban *Tratatul secret de alianţă între România şi Austro-Ungaria din anul 1883*, în " Revista Română de Studii Internaţionale", 1973, nr. 1, p. 175-194.
- Cristoiu, Ion, *1914-1916, Ionel Brătianu, geniul de a aştepta,* http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/1914-1916-ionel-br-tianu-geniul-tepta, accesat la 10 iulie 2016.
- Iosa, Mircea, Lungu, Traian , *Viaţa politică în România. 1899-1910*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1977.
- Osiac, Vladimir, *Istoria modernă a României*,Craiova, Editura Universitaria, 1999.
- Platon, Gheorghe, *Istoria modernă a României*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1985.
- Scurtu, Ioan, *Carol I. Istoria românilor în timpul celor patru regi*, vol. I, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001.
- Scurtu, Ioan, Alexandrescu, Ion Bulei, Ion, Mamina, , Ion, *Enciclopedia de istorie a României*, vol. I, Bucureşti, Editura Meronia, 2001.
- Stan, Apostol, *Grupări şi curente politice în România dintre Unire şi Independenţă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1979.

[13] **"Universul"**, XXXVI, nr. 25, 24 nov. 1918, p. 1.
[14] **"Universul"**, XXXVI, nr. 25, 24 nov. 1918, p. 1.
[15] https://cersipamantromanesc.wordpress.com/2014/12/23/marea-unire-de-la-1-decembrie-1918-reflectata-in-presa-din-vechiul-regat/, accesed on 10 november 2017.

- ”Universul”, **XXXVI, nr. 20, 19 nov. 1918,** nr. 25, 24 nov. 1918.
- https://cersipamantromanesc.wordpress.com/2014/12/23/marea-unire-de-la-1-decembrie-1918-reflectata-in-presa-din-vechiul-regat/, accesed on 10 november 2017.

CULTURAL APPROPRIATION IN A GLOBAL WORLD

Arthur Mihăilă
Lecturer, PhD, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract:Cultural appropriation or misappropriation is the use of a culture's symbols, rituals or other aspects of visual or non-visual culture by the members of another culture. That practice is characterized by some activists and theorists as a form of disrespect, theft, cultural exploitation or even a form of ethnic discrimination. In this paper the author analyzes the validity of this concept in the context of cross-cultural communication, cultural diffusion and globalization. He argues that the cultural borrowing is a positive thing and is inevitable in this interconnected world.

Keywords:Cultural appropriation, Cross-cultural communication, Globalization, Cultural exploitation, Discrimination.

Criticii globalizării şi a fenomenelor legate de ea au subliniat adeseori impactul pe care acest fenomen îl are asupra culturii şi în special asupra culturilor mici. Contactul direct între diversele culturi, prin intermediul schimburilor comerciale sau al turismului, precum şi contactul indirect prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă, duce la transformări importante ale culturilor implicate. Mulţi autori s-au declarat îngrijoraţi de faptul că în special culturile ţărilor sau comunităţilor mici vor dispărea fiind înghiţite de culturile mari. Acest fenomen a fost numit uneori de către teoreticieni "imperialism cultural". Impactul culturilor mari era considerat deseori nociv pentru că produsele exportate erau de proastă calitate. De aceea acest proces a fost numit de către unii sociologi "McDonaldizare"[1] a lumii sau "Disneyzare"[2] (disneyficare în unele studii).

Termenul de McDonaldizare a fost creat de către sociologul George Ritzer, care susţinea că datorită eficienţei lor restaurantele de tip McDonald se impun atât în S.U.A. cât şi în restul lumii eliminând alte tipuri de restaurante tradiţionale, care nu reuşesc să reziste concurenţei. Ritzer considera că acest model va fi preluat şi de către alte companii occidentale care activează în alte domenii şi care vor domina piaţa. Companiile de gen McDonald[3] au devenit un exemplu cu rol de paradigmă în societatea occidentală, iar regulile McDonaldizării au fost preluate şi în alte sectoare ale economiei. McDonald a avut succes "pentru că oferă consumatorilor, lucrătorilor şi managerilor eficienţă, calculabilitate, predictibilitate şi control"[4]. Eficienţa se manifestă prin rapiditatea cu care sunt livrate produsele consumatorului flămând. Calculabilitatea este o expresie cantitativă a produselor vândute care înlocuieşte calitatea. Produsele, a căror varietate este mică, se diferenţiază prin cantitate, Cumpărătorul nu se întreabă ce ar putea să mănânce ci dacă ar trebui să ia o porţie medie sau una mare.

[1] A se vedea Ritzer, George, ***The McDonaldization of Society***, 8th ed., London: Sage, 2014 şi Ritzer, George (ed), ***McDonadization: The Reader***, Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2002.
[2] Deşi termenul a de Dysneyzare a fost menţionat în treacăt de mai mulţi autori cel care a dezvoltat conceptul a fost Alan Bryman în ***The Disneyzation of Society***, London: Sage, 2004.
[3] Printre altele pot fi amintite Starbucks, Burger King, Pizza Hut, Kentucky Fried Chicken şi Taco Bell.
[4] Ritzer, George, "An Introduction to McDonaldization" în Ritzer, George (ed), ***McDonadization: The Reader***, pp. 7-23.

Predictibilitatea reprezintă faptul că produsele sunt standardizate şi au acelaşi gust în orice restaurant din lume. Chiar dacă gustul lor nu este foarte bun cumpărătorul ştie că nu va avea o surpriză neplăcută. Controlul se exercită atât asupra consumatorilor, prin meniurile cu un număr mic de opţiuni şi scaune neconfortabile care îi determină să plece repede din local, cât şi asupra angajaţilor care sunt controlaţi de manageri şi inspectori pentru ca standardele companiei să fie respectate. Spre deosebire de companiile tip McDonald, companiile din ţările mici, şi în special cele din sfera serviciilor, nu oferă predictibilitate pentru că de multe ori calitatea produselor lor diferă de la filială la filială şi nici nu sunt la fel de eficiente din punct de vedere economic.

O opinie asemănătoare este exprimată de către Alan Briman care susţinea că tot mai multe sectoare ale societăţii şi economiei sunt acaparate de procesul ”Disneyzării”, care este ”procesul prin care principiile parcurilor tematice Disney ajung să domine tot mai multe sectoare ale societăţii americane cât şi a restului lumii”[5]. Disneyzarea este un proces care se manifestă mai ales în zona produselor culturale fiind caracterizat de simplificare excesivă a acestor creaţii, care devin astfel superficiale, de trivializarea unor probleme importante şi de sentimentalizarea şi sanitizarea lor. Produsele Disney se adresau în primul rând copiilor şi din acest motiv temele şi miturile preluate de la alte popoare au suferit o transformare de acest tip. Modelul Disney a devenit un model cultural putând fi întâlnit şi în diverse produse pentru adulţi din mass media, în muzee, mall-uri, restaurante, producţie de filme sau teatru etc. Pe plan global disneyzarea duce la hibridizarea produselor culturale, acestea fiind adaptate gustului local. Astfel produsele occidentale primesc unele caracteristici locale iar cele importate din diverse zone de pe glob sunt americanizate sau, după caz, europenizate. Procesul de disneyzare are drept rezultat, după Bryman, erodarea culturii autentice şi la transformarea ei într-un produs comercial de proastă calitate.

Aceste concluzii pot fi întâlnite şi la alţi autori care susţin că globalizarea va avea drept rezultat dispariţia culturilor mici, americanizarea culturală şi eliminarea valorilor culturale autentice care nu vor rezista în faţa culturii de consum. Majoritatea acestor teoreticieni au formulat poziţii fataliste nevăzând nici o soluţie pentru salvarea diversităţii culturale.

În realitate ofensiva companiilor occidentale nu a dus la dispariţia culturilor mici, chiar dacă acestea au fost afectate negativ de globalizare. Odată cu accesul turiştilor occidentali în diverse zone izolate de pe glob, produsele culturale exotice au devenit o atracţie iar unele companii occidentale au început chiar să importe aceste produse. Chiar dacă fast-food-urile occidentale au ajuns în cele mai îndepărtate zone de pe glob şi reversul este valabil. În Occident s-au deschis restaurante cu specific asiatic, african sau rusesc iar îmbrăcămintea tradiţională din diverse zone ale globului a ajuns să fie purtată de vedete de cinema sau de staruri ale muzicii pop care doreau să iasă în evidenţă prin originalitate. Odată cu aceste produse de bază au fost importate şi produse ale vieţii spirituale. Budismul Zen şi Yoga, Tai Chi Chuan sau mişcarea Rastafari au influenţat atât viaţa spirituală a multor occidentali cât şi literatura şi arta.

Aceste schimburi culturale, sau împrumuturi, au fost considerate benefice până nu demult. În ultimii ani diverşi autori au expus opinia că preluarea de produse culturale din alte arealuri de către occidentali şi în special de către cei de rasă caucaziană este o formă de furt sau de exploatare culturală. Folosirea unor simboluri sau a unor obiecte de îmbrăcăminte care aparţineau altor culturi a fost caracterizată uneori drept un exemplu de lipsă de respect caracteristică colonialismului şi imperialismului sau chiar o formă de discriminare sau rasism. În plus, faptul că o companie occidentală comercializează un produs al unui grup etnic izolat privează acest grup de potenţialele câştiguri pe care le-ar fi avut dacă ar fi exportat el.

[5] Bryman, Alan, ***op. cit.,*** p. 1.

Adaptarea produselor culturale străine pentru a corespunde gusturilor occidentale prin procesul McDonaldizării sau Disneyzării a fost înclusă în aceeaşi categorie.

Termenul folosit pentru desemnarea acestor acţiuni este cel de "cultural appropriation" definit astfel de dicţionarele Oxford "Adoptarea neaprobată sau nepotrivită a obiceiurilor, practicilor, ideilor, etc a unei populaţii sau societăţi de către membrii altei populaţii sau societăţi care este de obicei mai dominantă"[6]. Într-o monografie dedicată însuşirii culturale erau enumerate printre altele ca obiect al acesteia arta culinară, stilul vestimentar, muzica, dansul, folclorul, produsele de artizanat, imaginile, procedeele de vindecare, ritualurile, spectacolele, resursele naturale şi limbajul[7].

Poziţiile tot mai intransigente în privinţa diverselor forme de însuşire culturală au generat conflicte în comunitatea academică şi culturală din S.U.A. şi alte state occidentale. Recent doi profesori de la Universitatea Yale au fost nevoiţi să demisioneze în urma unui val de proteste generate de un răspuns la un mail cu privire la dreptul studenţilor de a se îmbrăca în costume de Halloween care portretizează altă comunitate sau rasă. Erika Kristakis, care era îndrumător al studenţilor, a răspuns că ea nu consideră ofensator acest fapt însă majoritatea studenţilor aparţinând minorităţii de culoare sau nativilor americani au caracterizat răspunsul ca fiind rasist şi au declarat că acest obicei le produce suferinţă psihică şi îi face să se simtă umiliţi[8]. Un alt incident a implicat-o pe pictoriţa Dana Schutz care a expus o pictură cu corpul unei victime de culoare din timpul Mişcării pentru drepturi civile. Această pictură a dus la proteste din partea artiştilor de culoare care au cerut ca ea să fie retrasă din expoziţie şi să fie distrusă pentru că o persoană de rasă albă nu are dreptul să "transforme suferinţa în profit" sau să abordeze tema rasismului atâta timp cât face parte din rasa care a oprimat populaţia de culoare timp de câteva secole[9]. Acest incident nu este unul izolat repetându-se şi cu alte ocazii în care artişti albi au expus opere care ilustrau suferinţele populaţiei de culoare aflată în sclavie.

Acuzaţiile de însuşire nejustificată sau de furt cultural nu se limitează numai la domeniul artelor plastice, sau a simbolurilor. Unii autori consideră că membrii unei rase nu au dreptul să folosească într-un roman un personaj principal care aparţine altei rase[10] sau că muzicienii nu au dreptul să preia teme din folclorul sau muzica altor popoare[11]. În cazul muzicii cel mai adesea este amintit cazul lui Elvis Presley care a preluat ritmuri şi teme din zona blues-ului, folosite de către muzicieni de culoare care nu beneficiau de aceeaşi publicitate datorită prejudecăţilor rasiale sau cel al lui Eminem care s-a afirmat în zona rap-ului, stil muzical practicat până atunci mai ales de către persoane de culoare. Jazz-ul, gen

[6] https://en.oxforddictionaries.com/definition/cultural_appropriation

[7] Scafidi, Susan, ***Who Owns Culture?: Appropriation and Authenticity in American Law***, New Brunswick: Rutgers University Press, 2005, p. IX.

[8] A se vedea Erika Christakis, "***My Halloween email led to a campus firestorm – and a troubling lesson about self-censorship***" în ***The Washington Post***, 28 October, 2016 consultat la https://www.washingtonpost.com/opinions/my-halloween-email-led-to-a-campus-firestorm--and-a-troubling-lesson-about-self-censorship/2016/10/28/70e55732-9b97-11e6-a0ed-ab0774c1eaa5_story.html?utm_term=.2ac527ae3dc6 în data de 2. 12. 2017.

[9] Vezi pentru detalii Speidel, Klaus, ***Dana Schutz's "Open Casket": A Controversy Around a Painting as a Symptom of an Art World Malady*** la https://www.spikeartmagazine.com/en/articles/dana-schutzs-open-casket-controversy-around-painting-symptom-art-world-malady şi Friesdorf, Conor, ***What Does "Cultural Appropriation" Actually Mean?*** În The Atlantic, 3 Apr., 2017 consultat la https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/04/cultural-appropriation/521634/ în 2.12.2017

[10] Printre "victimele" acestei controverse se află şi Hal Niedzviecki, editorul lui "Write", revista Uniunii Scriitorilor Canadieni, care a fost nevoit să demisioneze pentru că a apărat într-un articol dreptul autorilor albi de a crea personaje aparţinând minorităţilor.

[11] Vezi Young, James O.; Brunk, Conrad G., The Ethics of Cultural Appropriation, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

muzical creat şi dezvoltat în mare parte de către muzicieni de culoare a fost considerat de unii activişti o proprietate culturală a persoanelor de culoare.

De asemenea o opinie des întâlnită este cea că persoane dintr-o cultură, de obicei fiind acuzaţi de acest fapt albii, nu pot prelua un stil de coafură sau tatuaje folosite de altă cultură. Unele vedete ale muzicii pop au fost acuzate de faptul că au comis un furt cultural atunci când au adoptat coafuri sau vestimentaţie aparţinând altor grupuri etnice.

Preluarea unor teme sau motive culturale este considerată mult mai gravă atunci când este folosită în scop comercial. Naţiunea Navajo a fost implicată în mai multe procese cu diverse companii (printre care şi una producătoare de lenjerie intimă) care foloseau, fără să fi primit o aprobare, modele grafice tradiţionale ale acestui trib. Datorită unor controverse de acest tip Organizaţia Naţiunilor Unite a înfiinţat Comitetul Interguvernamental asupra Proprietăţii Intelectuale şi Resurselor Genetice, Cunoaşterii Tradiţionale şi Folclorului care este un forum în cadrul căruia statele membre pot discuta probleme legate de protejarea resurselor culturale.

Cruciada simbolică împotriva furturilor culturale s-a transformat în unele cazuri într-o adevărată ”vânătoare de vrăjitoare”, în special datorită graniţelor volatile şi nedefinite ale conceptului de cultură şi a celui de furt cultural. Conceptul de cultură este unul dintre cele mai controversate concepte din ştiinţele sociale. Într-o monografie dedicată conceptului de cultură A. L. Kroeber şi Clyde Kluckhorn analizau câteva zeci de definiţii ale culturii grupate în câteva categorii[12]: ***definiţii descriptive***, care pun accentul pe enumerarea conţinutului conceptului, ***definiţii istorice***, care pun accentul pe moştenirea socială sau pe tradiţie, ***definiţii normative***, care pun accentul pe regulile care reglementează comportamentul indivizilor sau ceea ce este permis într-o societate, ***definiţii psihologice***, care pun accentul pe procesul de învăţare, sau pe obiceiuri, ***definiţii structurale***, care pun accentul pe relaţiile dintre elementele culturii şi organizarea ei şi ***definiţii genetice***, care consideră cultura un artefact, un complex de idei sau de simboluri şi descriu modul în care sunt transmise valorile şi bunurile culturale de la o generaţie la alta. Între concepţiile cu privire la cultură există uneori mari diferenţe unii autori încluzând o sferă restrânsă de componente ale culturii pe când alţii consideră că orice artefact, comportament sau idee sunt produse culturale. Diferenţele de opinii cele mai pregnate pot fi observate între autorii care consideră că cultura conţine numai produse ideatice şi valori nemateriale şi cei care alături de acestea includ şi cultura materială, care conţine practic toate produsele activităţii umane. Pentru unii autori cultura este alcătuită din produse care au o anumită valoare, de obicei artistică pe când pentru alţii ea conţine toate produsele indiferent de modul în care sunt evaluate ele.

Conceptul de însuşire a culturii sau de furt cultural poate fi criticat din diferite motive. În unele cazuri, ca şi exemplul preluării de motive tradiţionale ale indienilor Navajo, ***identitatea produselor culturale*** poate fi stabilită fără dubii. În alte cazuri este mai greu de stabilit cui îi aparţine un anumit produs tradiţional spiritual sau material. Un exemplu recent este cel a conflictului dintre România şi Ungaria cu privire la brand-ul palincă. Ambele ţări revendicau paternitatea acestui produs care a fost până la urmă brevetat de Ungaria. Originile multor produse alimentare sau culturale sunt vagi ele ţinând mai mult de o zonă decât decât de o etnie. Sarmalele considerate mâncare tradiţională românească sunt un produs culinar prezent in mai multe bucătării influenţate de bucătăria fostului Imperiu Otoman.

Unele obiceiuri, dansuri sau elemente vestimentare se întâlnesc sub forme asemănătoare la mai multe populaţii învecinate, uneori datorită genezei comune iar alteori datorită unui împrumut cultural anterior. Un exemplu revelator este cel al împrumuturilor din domeniul religiei care pot fi constatate încă din antichitate. Grecii au împrumutat unii zei de la

[12] Kroeber, A.L.; Kluckhorn, Clyde, ***Culture: A Critical review of Concepts and Definitions***, Cambridge, MA.: Peabody Museum, 1952, pp. 41-78.

egipteni iar panteonul grecesc a fost însuşit aproape în totalitate de romani, care au preluat şi modele din filosofie sau literatura greacă.

Problema identităţii se pune şi atunci când un produs cultural a suferit o alterare, s-a transformat, astfel încât nu mai există o similitudine cu produsul originar. Nimeni nu contestă faptul că la origini creatorii rock and roll-ului s-au inspirat din blues-ul compus de muzicieni de culoare însă rock-ul a suferit o metamorfoză radicală nemaiputând fi confundat cu blues-ul. Povestea lui Ulise/Odiseu a fost creată sau relatată de Homer însă ea este folosită doar ca un motiv în romanul omonim al lui James Joyce, care abordează probleme ale vieţii moderne într-o paralelă parodică cu opera homerică. Chiar dacă unele case de moda folosesc motive folclorice creaţiile lor nu sunt identice cu cele tradiţionale asemănarea fiind de multe ori vagă. Împrumutul creator este un fapt des întâlnit în lumea artistică iar uneori aportul artistului care a ”furat” o temă conferă o valoare mai mare operei respective.

În cazul revendicării unui act de însuşire culturală ne putem întreba cui îi aparţine respectivul produs[13]. O creaţie culturală este de cele mai multe ori un produs colectiv. Cel care doreşte să folosească sau să reproducă acest produs nu poate identifica un autor individual sau un grup de persoane care ar putea să îi vândă dreptul de folosinţă. În unele cazuri persoane care au învăţat or reţetă culinară dintr-o ţară şi au deschis apoi un restaurant în ţara lor au fost acuzate de furt cultural însă reţeta le-a fost pusă la dispoziţie benevol de către membri ai minorităţii respective care cunoşteau intenţia lor. Avem de-a face aici cu un furt sau doar cu un schimb cultural? Yoga şi budismul Zen au fost aduse în Occident de către reprezentanţi ai culturii indiene şi japoneze care i-au instruit pe unii localnici. Aveau dreptul aceşti maeştri să autorizeze persoane de altă naţionalitate şi să permită răspândirea produselor culturale în alte zone msau ei au săvârşit un abuz?

Specific revendicărilor cu privire la furtul cultural este că ele sunt unilaterale. Persoanele albe care poartă o coafură cu codiţe împletite conform modei afro sau cele care îmbracă un sari indian sunt acuzate de însuşire nepermisă a acestor produse culturale însă persoanele de culoare sau membrii unor minorităţi care preiau produse culturale ale majorităţii nu sunt considerate vinovate. Justificarea acestei atitudini constă de multe ori în invocarea unui trecut de oprimare colonială sau rasială, care a creat datorii şi obligaţia de a tolera transgresiunile.

Trecutul este invocat şi atunci când însuşirea culturală este considerată nu numai un act de furt a unei valori, care poate avea şi o componentă pecuniară, ci şi atunci când ea este considerată o jignire, o manifestare a lipsei de respect sau chiar o formă de rasism. Preluarea unor simboluri cu o conotaţie sacră sau care trimit la suferinţa din trecut a unei populaţii este desori catalogată în această categorie. Costumele de şef de trib amerindian sau alte însemne ale triburilor native purtate cu ocazia Halloween-ului, sau transformate în vestimentaţie pentru un spectacol au ocazionat proteste din partea unor activişti culturali. Simboluri de acelaşi tip adoptate de echipe sportive au dat naştere unor proteste similare[14]. Preluarea limbajului sau argoului folosit, chiar dacă în perspectiva făptuitorului acestă faptă e cauzată de admiraţie şi de dorinţa de imitare a unui model, sunt considerate tot forme de lipsă de respect.

Este evident că în unele cazuri, atunci când intenţia celui care este acuzat e parodică avem de-a face cu un atac la valorile culturale respective însă este discutabil că fapta unui turist care a cumpărat de la localnicii din Mexic un sombrero, de a purta acest obiect de

[13] Vezi pentru detalii cu privire la aceată temă şi Scafidi, Susan, ***op. cit.***; Brown, Michael F., ***Who Owns Native Culture***, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

[14] Controverse de acest tip au avut loc şi acum câteva decenii în legătură cu numele unor echipe sportive dintre care cea mai celebră este cea legată de echipa Washington Redskins. În acest caz o parte din membrii comunităţii native au declarat că se simt jigniţi de adoptarea acestui nume pe când alţii au susţinut că nu îi deranjează cu nimic, iar unii s-au declarat chiar mândri, considerând că denumirea a fost adoptată datorită spiritului combativ şi curajului pe care îl aveau ”pieile roşii”.

vestimentație constituie o jignire sau un act de discriminare. De cele mai multe ori adoptarea unor simboluri, obiceiuri sau obiecte vestimentare este o expresie a aprecierii și admirației pentru cultura respectivă. În cazul în care produsul respectiv este folosit pentru a critica sau ironiza un produs cultural considerat nociv se pune nu problema furtului cultural ci cea a libertății de exprimare.

Situația este mult mai complexă atunci când furtul cultural este înfăptuit de companii comerciale care brevetează apoi un produs. În India, guvernul a inaugurat o bază de date electronică în care sunt înregistrate toate plantele tradiționale medicinale și metodele de vindecare specific indiene pentru ca ele să nu poată fi brevetate de companii străine[15]. Și aici însă granița dintre ”furt” și inovație este destul de vagă. De exemplu un grup de fermieri din Peru a dat în judecată două companii americane care au brevetat produse pentru îmbunătățirea performanței sexuale realizate din extracte din planta maca (Lepidium meyenii). Maca era folosită în mod tradițional pentru creșterea fertilității animalelor din ferme însă nu și pentru uz uman. În acest caz este evident faptul că respectivele companii foloseau nu planta ci un extract iar scopul era altul decât al fermierilor. În plus studiile independente au demonstrat că produsul respectiv nu provoca creșterea nivelului de testosteron[16]. Făcând abstracție de lipsa de eficacitate a medicamentului pe bază de Maca, trebuie să remarcăm că interdicția de a folosi unele plante locale și acuzațiile de ”biopiraterie” au un efect negativ pe termen lung pentru că de cele mai multe ori potențialul curativ al acestor produse nu este valorificat de către populațiile locale.

Problema însușirii culturii altuia a apărut in special datorită fenomenului globalizării și nu poate fi abordată decât luându-se în considerație complexitatea acestui fenomen. Globalizarea a dus la dispariția granițelor sau cel puțin la permeabilizarea lor și prin aceasta la un contact între culturi care până atunci erau relativ izolate. Oricât am dori ca populațiile să își păstreze identitatea și să nu preia elemente culturale străine acest lucru nu e posibil. După cum au remarcat și alți autori[17] hibridizarea și melanjul cultural sunt inevitabile. Mai mult, considerăm noi, împrumutul cultural contribuie nu numai la cunoașterea și aprecierea altor culturi și a populațiilor respective ci și la progres cultural. Unele dintre cele mai valoroase opere de artă au apărut în zonele de contact între culturi. Atitudinile izolaționiste sau atacurile agresive și unilaterale împotriva celor care au preluat fără intenții rele un produs cultural nu conduc decât la noi conflicte între culturi care nu se înțeleg. Atitudinea corectă este cea de promovare a propriei culturi și de transmitere și traducere a valorilor culturale care pot să intre în competiția internațională și nu de închidere a porților în fața celor care apreciază aceste valori.

Preluarea superficială a unor produse culturale nu este nici ea o problemă. Dintotdeauna consumatorii de cultură s-au împărțit în persoane care gustă cultura autentică și cei care datorită educației precare preferă produsele comerciale de proastă calitate. Cunoscătorii nu se vor lăsa păcăliți de copiile ieftine iar consumatorii de cultură de masă nu vor putea gusta cultura autentică.

Promovarea conceptului de însușire culturală intră în conflict și cu unul dintre principiile de bază al democrațiilor liberale, cel al libertății de exprimare. Poziția clasicilor liberalismului, și cu precădere a lui John Stuart Mill, este valabilă și în acest caz. Atâta timp cât o opinie sau un comportment nu provoacă o vătămare fizică directă el trebuie tolerat

[15] Brown, Michael F., ***op. cit.,*** p. 2.
[16] Vezi pentru detalii cu privire la procesele legate de planta Maca Brinckmann, Josef, ***Peruvian Maca and Allegations of Biopiracy***, la http://www.encognitive.com/node/15553 consultat în 3.12.2017.
[17] Vezi Cowen, Tyler, ***Creative Destruction: How Globalization is Changing the World's Cultures***, Princeton: Princeton University Press, 2002, pp. 128-152; Pieterse, Jan Nederveen, ***Globalization and Culture: Global Melange***, 2nd. ed., New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2009, pp.95-145.

pentru că cenzurarea limitarea libertății de exprimare, iar în acest caz a libertății de exprimare culturală, conduce la un rău mult mai mare.

BIBLIOGRAPHY

Bryman, Alan, ***The Disneyzation of Society***, London: Sage, 2004.

Brown, Michael F., ***Who Owns Native Culture***, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2003.

Coombe, R. J., "*The Properties of Culture and the Politics of Possessing Identity: Native Claims in the Cultural Appropriation Controversy*" în ***Canadian Journal of Law and Jurisprudence***, nr.6/1993, pp. 249-285.

Cowen, Tyler, ***Creative Destruction: How Globalization is Changing the World's Cultures***, Princeton: Princeton University Press, 2002.

James, Paul; Steger, Manfred B., ***Globalization and Culture***, London: Sage Publications, 2010.

James, Paul, ***Globalism, Nationalism, Tribalism: Bringing Theory Back***, London: Sage Publications, 2006.

King, Anthony D. (ed.), ***Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Reprezentation of Identity***, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Kroeber, A.L.; Kluckhorn, Clyde, ***Culture: A Critical review of Concepts and Definitions***, Cambridge, MA.: Peabody Museum, 1952

Mill, John Stuart, ***On Liberty, Utilitarianism and Other Essays***, Oxford: Oxford University Press, 2015.

Parekh, Bhikhu, ***Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory***, London: Macmillan Press, 2000.

Pieterse, Jan Nederveen, ***Globalization and Culture: Global Mélange***, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.

Ritzer, George (ed), ***McDonadization: The Reader***, Thousand Oaks: Pine Forge Press, 2002.
Ritzer, George, ***The McDonaldization of Society***, 8th ed., London: Sage, 2014

Said, Edward W., ***Culture and Imperialism***, New York: Knopf, 1993.

Scafidi, Susan, ***Who Owns Culture?: Appropriation and Authenticity in American Law***, New Brunswick: Rutgers University Press, 2005

The Paradoxes of Globalization, Eric Milliot and Nadine Tournois (eds), New York: Palgrave Macmillan, 2010.

The Blackwell companion to globalization, George Ritzer (ed.), Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2007

Young, James O., ***Cultural Appropriation and the Arts***, Malden MA: Blackwell Publishing, 2008.

Young, James O.; Brunk, Conrad G. (eds.), ***The Ethics of Cultural Appropriation***, Malden MA: Wiley Blackwell, 2009.

MYTHS AS COMMON CULTURAL REFERENCES

Irina Ana Drobot
Lecturer, PhD, Technical University of Civil Engineering, Bucharest

Abstract: The purpose of this paper is to look at myths from the perspective of understanding the world through common cultural references. According to Wittgenstein, we need a common context, so that we feel we belong to the same culture. Fairy-tales and myths we are taught are ways to be part of the respective culture. We need to be familiar with its products before contributing ourselves to it. Fairy-tales a certain generation of children grows with forms such a common cultural background, as well as the way we see time, such as linear or circular, and ways we interpret the mythology of time travel. The advantages and shortcomings of understanding myths from this perspective will be explored.

Keywords: stories, comparativists, time, national myth, founding myth.

1. Motivation

What was the original purpose of myth and what is its purpose today? Its original purpose was to explain the way the world works and to find answers to common human existential questions. In the beginning, myths were functioning as philosophical and scientific explanations for the way the world worked. Man has always had the need for explaining the way the universe was created, the way the world worked the way it did, the way certain countries, continents and cities were created and why they were named the way they were. Myths fulfilled the role of explaining before the development of language, art and writing, ever since cave paintings. The reasons why we hold certain values about what is good and what is bad, meaning why we hold certain values, could also be explained by myths. Myths function as models of our own society. We live in a society influenced by myths, which legitimize a certain way of life and preferences over one state of affairs over another state of affairs. We take heroes' behaviour in myths as a model for our own life: for example, in classical Greek mythology, we see heroic behaviour, as well as examples of punishment of various characters for evil deeds. Such elements are universal, however, in world mythologies. We could regard myths as having the purpose of trying to explain various mysteries, not solving them completely, but at least trying to offer a version of a story about certain aspects. For instance, in the myth of the creation of the world, we find various versions. In Norse mythology, the world of the humans begins after the existence of another world, where time was created, then this world was destroyed, and out of it emerged another one. Myths offer not necessarily the truth, but versions about existential dilemmas. There was not a question of literal truth of a story in certain cases, but instead one about the interpretation of its meaning, similarly to a fable. For example, in the story of classical Greek and Roman mythology about the god of fire bringing the fire on earth, we could find the interpretation of an invention shared by someone with the rest of humanity. Inventors would always have an aura of a special person to whom humanity is grateful. Nowadays we have explained various natural phenomena and existential questions through philosophy, psychology, psychoanalysis and science. Yet, myths are still used in order to provide common cultural references, in the case of founding myths. The name of the city Athena is after a goddess from classical mythology which we all know as the goddess of wisdom and hunting. Wisdom is a commonly appreciated value across cultures. Myths help us build a common

cultural context, according to Wittgenstein. Part of myths building a common cultural background are fairy-tales with which certain generations of children grow, as well as myths we frequently encounter in cultural productions, such as time travel, interpreting time as circular or linear, etc. We could claim that the role of myths is still an issue of actual discussion, since we find them in the everyday life reality, under the form of names of cities and places as well as introduced into films and novels. Our tendency to still expect from myths the function of explaining something is well captured by Sam Gill when he claims that the role of myths remains, in our mind, that of giving the first accounts of the world, as well as we could at early stages of world development:

> We invariably demand that cultures have mythology and that itbe connected with an explanation of origination. We usually date myth asarising in antiquity and consider it as though it has somehow survived without change. Myth is expected to function as charter, as primitive explanation,as descriptive anatomy of chronological development particularly at the creation and embryonic stages. (Gill 1998: 176)

The question is what role do myths play in such contexts and what effect they have on our response to various touristical brochures, feelings of national belonging, or to enjoying reading a certain bestseller and box office film.

How do myths still influence us today is a question this paper attempts to answer, from famous phrases with cultural references, names of the week, months, etc. to founding and national myths, meant to instill patriotic values.

2. Common Cultural References

We need shared myths, and shared stories to function socially, as that is the way we learn meaning and values. Mythologies, whether religious or not, fairy-tales, stories, national history, represent the "common narrative context", according to Wittgenstein, Weaver and Macintyre (in Ganea 2017). Communication and understanding is impossible when there is no common narrative context, and everything we do in our lives has meaning only when we share the same tradition.

2.1. The Influence of Myths in Everyday Life

Our contact with mythological character comes easily from the phrases we hear around us on a daily basis. If we wish to understand these common expressions, we need to have a basic knowledge of mythology.

We notice how our common, everyday language contains references to gods from mythology, such as the names of the days of the week, the names of the months and the names of the planets, which are all taken from ancient mythology. Waters also remind of ancient mythology heroes: for instance, Hellespont, the place where Helle fell, or the Icarian Sea, the place where the famed Icarus fell. Athena gives her name to the city of Athens; in this case, we could say that we deal with a founding myth. Phrases such as Achilles heel refers to someone's vulnerable point, as we all know Achilles could only be injured in his heel, from mythological stories.

We could claim that through these expressions, myths provide common cultural references, a common background that we share nowadays, as Wittgenstein states. Part of this tradition of sharing a common cultural background are fairy-tales. Different generations of children grow with different fairy-tales. For instance, the Harry Potter generation has become a world-wide phenomenon. References to the characters and stories in these series are a feature of common context for the generation of children who grew up with the popular

novels as they were being published. We notice on social networks various jokes and statuses making reference to Harry Potter novels and films. The common background is similar to those of children in Romania soon after Communism who grew up with poet Ana Blandiana's poems, Petre Ispirescu's fairy-tales, Brother Grimms' fairy tales and Ion Creanga's stories and fairy-tales gathered from Romanian folklore. Nowadays, Romanian children grow up not only with Romanian authors, as children's literature is also including foreign fairy-tales among the classics.

Other influences of myths include those used to create patriotic feeling among members of the same nation. Stories with historical heroes defending the country during invasions are part of this mythology. As part of common references, there are myths related to the European Union which go back to references of Europa and the bull myth from classical mythology:

> You could of course be forgiven for the myth analogy, after all, our veryname is rooted in mythology – Europa being a beautiful maiden carried offby the God Zeus in the guise of a bull. But today's Europe, beautiful thoughshe may be, is no longer that kind of girl. (Ferrero-Waldner 2007: 1)

The above quotation refers to a divagation from traditional expectations. Indeed, regarding the bull myth, it applies to the EU as follows:

> There are at least three different ways of representing this myth interms of global Europa – the 'rape of Europa', the 'seduction of Europa' andthe 'transition of Europa' – all of which express the disjuncture of pre- andpost-war European history. (Manners 2010: 68)

Such comparisons can become part of a very suggestive and expressive discourse which everyone will understand due to the known common cultural references. The expressivity of these comparisons help the discourse become very persuasive and rich in figurative language, just like a literary work.

2.2. Comparativist and particularist approach

There are various approaches to myths, some claiming that there are universal features to mythologies of the world and some claiming that there are particular ones. The truth lies, of course, in-between these approaches. Yet, we can find common themes and purposes to myths throughout time and cultures.

Myths' fundamental purposes are to explain the world, or at least to provide a legitimation for a certain world order. We could also speak about myths in politics. Authors such as Bell (2003) draw attention to concepts such as national memory, consisting of those narratives similar to myths regarding the common historical past of a nation:

> 'national memory', thetotalizing mnemonic that forms the basis of the nationalist narrative: thealleged unified, coherent memory shared amongst all of the peopleconcerning their national past. (Bell 2003: 74)

We could refer to the myth of the Jews as the chosen people, to the myths of the progress of history towards communisms of Marxist theories, to the inability to avoid globalization in the present age. Such myths create groups of 'believers', and give them unity, identity, and a sense of purpose. hey are myths since they are believe to solve a certain problem, when in

reality the problem is complex and its resolution does not stay in these myths. Such myths cannot be proved true or false, as they extend beyond science.

Regarding the science of mythology, Campbell states that myths belonging to various cultures can sometimes come into contact and influence one another:

> For, as a broad view of the field [of mythology] immediately shows, in every well-established culture realm to which a new system of thought and civilization comes, it is received creatively, not inertly. A sensitive, complex process of selection, adaptation, and development brings the new forms into contact with their approximate analogues or homologues in the native inheritance, and in certain instances - notably in Egypt, Crete, the Indus valley, and a little later, the Far East - prodigious forces of indigenous productivity are released in native *style*, but on the level of the new *stage*. In other words, although its culture stage at any given period may be shown to have been derived, as an effect of alien influences, the particular style of each of the great domains can no less surely be shown to be indigenous. And so it is that a scholar largely concerned with native forms will tend to argue for local, stylistic originality, whereas one attentive rather to the broadly flung evidence of diffused techniques, artifacts, and mythological motifs will be inclined to lime out a single culture history of mankind, characterized by well-defined general stages, though rendered by way of no less well-defined local styles. (Campbell 1991: 48)

We could find common motifs and aspects in various cultures related to myths, such as the concept of time. For the ancient Egyptians, time was not linear, but circular. The present was regarded as a recurring pattern. We see nowadays history and time as progressive, as linear, while the Egyptians only saw as linear the early periods in history, believing that present happenings simply repeated myths.

Authors such as Vladimir Propp focus on a common structure of myths, as he does for the plot structure of fairy-tales in the Russian culture.

Also included under the category of universal myths are psychological myths such as the Oedipus complex and Jungian archetypes. These are believed to be found in human psychology regardless of cultural background. These myths focus on the universal psychological evolution of any humans, at any time in history, from any part of the Earth.

Time travel, the flood myth, and the axis mundi, are only a few examples of commonly found myths in several cultures. What is more, they can be found in the novels and films that are still promoted by the media nowadays, in order to ensure success to the audience (Bradley 2011).

Another common aspect of myths is that various cultures rest on the claim that their customs and traditions have been established by their gods and by other heroes which are part of their mythology.

3. Conclusions

Due to their universality, myths can show anticipations of technological and scientific development. Since myths have attempted to answer existential dilemmas and to offer explanations for the way the world works, they have been the earliest forms of desires to improve the way this world works. We could say that we can find examples of organ transplants, cloning, teleportation, and anticipation of flying machines in the *Mahabharata*. This does not necessarily mean that back in ancient times there had been the same technological development as today. People have imagined stories and have wished to improve the world through inventions, which have only been available with the strong

development of technology through the means of science. Yet, it has all started with myth. Afterwards, humankind has progressed from dreaming and creating stories to putting them into practice. However, universal patterns in myths can still be included as proving something about a universal feature or features in the psychology of humankind. Sigmund Freud and Carl Jung drew heavily in the development of their psychoanalytical theories on myths. We could claim that myths are still sources of wisdom and of establishing a common set of values, traditions, customs which can instill patriotic feelings to those belonging to the same nation.

We can be manipulated by novels and films which become bestseller and box-office hits if they rely on universal myths. We enjoy them since we are familiar with their structure from our early childhood years when we listened to fairy-tales. Fairy-tales and other myths are sometimes controlled by the political context of the time. Certain fairy-tales can be regarded as politically correct to legitimize a certain social order and values society holds dear and needs in order to function properly. The tales ending with a happy marriage after lots of obstacles could instill certain values such as fighting to get the attention of the loved person. The fight between good and evil with the triumph of the good also has to do with values. Such fairy-tales can educate persons who belong to the same social group to accept to behave according to a set or rules and values and become members of society that are active and respect certain rules.

BIBLIOGRAPHY

Bell, Duncan S.A. "Myth Scapes: Memory, Mythology, and National Identity", in *British Journal of Sociology*, vol. 54, issue 1, pp. 63-81, Routledge Journals, Taylor and Francis Ltd.

Birzer, Bradley J. *From Aeneas to Batman: Myth and History*,Kirk, R. Prospects for Conservatives, 2011.Available at: theimaginativeconservative.org/2011/11/from-aeneas-to-batman-myth-and-history.html

Campbell, Joseph (1991). The masks of God: Oriental mythology (Reprinted. ed.). New York: Penguin.

Ferrero-Waldner, B. (2007) 'EU Foreign Policy: Myth or Reality?' The SydneyInstitute, Sydney, SPEECH/07/422, 26 June 2007.

Ganea, Ninel (2017). *Pe repede inainte spre ferma animalelor*, http://www.anacronic.ro/pe-repede-inainte-spre-ferma-animalelor/

Gill, Sam D. (1998). "'Making Them Speak': Colonialism and the Study of Mythology", in *The Journal of Religious History*, Vol.22, No.2.

Manners, Ian (2010). "Global Europa: Mythology of the European Union in World Politics", in *Journal of Common Market Studies*, volume 48, number 1, pp. 67-87.

CULTURAL-HISTORIC TOURISTIC OBJECTIVES IN THE CĂLIMAN-GURGHIU MOUNTAINS

Adriana Henning-Gherman
Lecturer, PhD, „Dimitrie Cantemir" University of Tîrgu Mureş

Abstract. The tourist area of Caliman-Gurghiu volcanic mountains is renowned for the beauty of natural objectives and less for anthropogenic objectives. On the two mountain masses the anthropic targets are missing, but they are found at their feet. The archaeological objectives attributed to the state of Sangidava, old wooden churches, monasteries, cathedrals, old houses, castles, monuments, obelisks, water mills, festivals, all put in value and promoted from the tourist point of view can be included in the great circuits national and international tourism.

Keywords. cultural tourism, volcanic mountains, historical tourism, Caliman, Gurghiu

1. Aspecte generale

Turismul cultural este definit de către Organizaţia Mondială a Turismului (Raport OMT 2012) drept „excursii al căror scop principal sau secundar este vizitarea siturilor şi acele evenimente a căror valoare culturală şi istorică le-a făcut o parte a moştenirii culturale a unei comunităţi". În conformitate cu această definiţie, o caracteristică importantă a turismului cultural este presupunerea că vizitarea sau prezenţa în locurile culturale şi istorice care au legătură cu moştenirea culturală nu este neapărat principalul motiv al excursiei. Din această perspectivă turismul cultural-istoric este rareori implementat într-o perspectivă „curată" şi cel mai adesea este combinat cu alte tipuri tradiţionale sau specializate de turism.

2. Obiective arheologice

Cu ajutorul arheologilor sunt aduse la suprafaţa pământului diferite dovezi ale existenţei noastre străvechi. Astfel în zona "Cetăţuia Mică", situată pe culmea dealului ce străjuieşte Valea Gurghiului în imediata apropiere a Văii, la vest de punctul Isticeu, pe malul stâng cu o poziţie şi o vizibilitate excelentă spre Valea Mureşului, a fost cercetat, (de Petrică I. în luna Iunie a anului 1979) şi săpat (de Petrică M., Octombrie 1979) un turn roman de veghe şi semnalizare. Punctul se prezină sub forma unei fortificaţii patrulatere (25x17 m). Micul sondaj, a descoperit ceramică romană, fragmente de chirpic, cărbune şi resturi osteologice (Lazăr V., Marisia, 1979 şi Lazăr V., 1995).

În timpul statului dac – după cum se aminteşte în lucrarea lui Vasile Pârvan, „Getica - o protoistorie a Daciei", apărută în 1926 – văile din partea nordică a actualului judeţ Harghita erau supravegheate de cetăţi cu ziduri de piatră. Dintre acestea, pe Mureşul Superior, în zona *Topliţei* (probabil pe dealul care domină satul Hodoşa, la 13 km est de Topliţa), este semnalată de către Ptolemeu (90-168) cetatea *Sangidava*. Pe hărţile întocmite în antichitate de geograful amintit se menţiona în lanţul de aşezări fortificate numele de Sangidava, care domina de pe înălţimi văile din preajma actualului oraş Topliţa.

„Cetatea Sangidava prezentă în acest sistem cel mai important rol, deoarece era prima la intrarea şi ieşirea din Defileul Deda-Topliţa, şi pentru că de aici se continua drumul în două direcţii traversându-se întreaga Ţară a Giurgeului până în Depresiunea Ciucului şi de acolo spre Moldova de Mijloc" (Morariu T., 1968,p.34). De la Deda până la Izvoru Mureşului,

romanii n-au construit drumuri după tehnica clasică întâlnită în restul provinciei din cauza terenurilor mai accidentate, însă acest lucru nu împiedica în vreun fel controlul exercitat de armată, deplasarea trupelor făcându-se pe drumuri nemodernizate, pe poteci şi cărări. Această influenţă s-a făcut simţită în toponimia şi hidronimia locală, dovadă fiind, spre exemplu, denumirile: Gruştini, Mărşineţ, Zăpode, Bilbor, Vâgani, Zencani sau Voivodeasa. Chiar şi toponimul localităţii Topliţa este de origine slavă, "topliţa" desemnând "locul de unde izvorăşte un şuvoi de apă caldă". Acest toponim reprezintă una dintre mărturiile care atestă vechimea acestei aşezări de pe cursul superior al Mureşului.

3. Obiective cultural – religioase. Mănăstiri, biserici de lemn, castele

Biserica de lemn a Mănăstirii Doamnei din Moglăneşti este situată în cartierul Moglăneşti al municipiului Topliţa, în Valea Doamnei. Bisericuţa fost ctitorită de soţia voievodului Moldovei Gh. Ştefan, D-na Safta, între anii 1653-1658, pe locul unei mai vechi mănăstiri, ale cărei ruine erau încă vizibile la începutul secolui nostru. Este cea mai veche biserică din lemn de pe valea superioară a Mureşului. Biserici vechi din lemn mai pot fi vizitate la Pietriş, Dornişoara şi Poiana Stampei.

O clădire veche şi impunătoare, se pare ca revendicată de rudele proprietarului (a fost revendicat în instanţă de urmaşii baronului Janos Kemeny, familia Kemeny a cumpărat proprietatea după anul 1600), este şi castelul de la Brâncoveneşti.

Castelul Kendy-Kemény a fost ridicat în 1557 de Ferenc Kendy în stilul Renaşterii transilvănene. Castelul este pe lista celor declarate monumente istorice de către Ministerul Culturii din România.

Biserica din Petriş a fost ridicată în secolul XIV în stil gotic, cele mai atractive din punct de vedere turistic sunt ferestrele şi uşa clădirii.

Biserica de lemn din Bilbor (judeţul Harghita) construită în perioada 1795-1797 din lemn. Este singura biserică rămasă fără renovări ulterioare. Este reprezentativă pentru măiestria execuţiei şi pentru silueta caracteristică bisericilor de lemn din această zonă. Acesteia încă i se mai păstrează iconostasul originar. Chiar dacă s-a construit în apropiere o altă biserică, mai mare, de zid, biserica de lemn s-a păstrat, ca mărturie a vechilor creaţii ale poporului român pe aceste meleaguri.

Biserica Mănăstirii Sf. Ilie din Topliţa: Biserica de lemn a mănăstirii a fost ridicată la Stânceni, între anii 1845-1847 şi mutată pe locul actual în 1910. Este asemănătoare bisericilor de lemn din Bilbor sau Valea Jidanului, muzeul din curtea mănăstirii deţine o colecţie din numeroase obiecte de artă şi cărţi valoroase.

Mănăstirea Sfântul Prooroc Ilie din Topliţa atrage turişti şi pelerini în ziua hramului – Sf. Ilie. Mănăstirea Topliţa are două schituri. La 20 de km de Topliţa, în munţii Căliman. Acolo biserica este mai mare decat biserica nouă de la mănăstire iar construcţia este foarte aproape de final. Iar la distanta de 80 de km este un alt schit, în Dumbravioara, şi aici s-a ridicat o biserică, neterminată încă.

Biserici similare *evanghelice* (astăzi ortodoxe) sunt în *Satu Nou, Dumitrifa şi Dorolea.*

Monument unic în Romania, ridicat în întregime din lemn, *Mănăstirea „Acoperamântul Maicii Domnului" – sat Gheorghiţeni*, comuna Dorna Arini e străjuită de o clopotniţa tot din lemn, de 60 de metri înălţime, ale cărei 24 de coplote (dintre care cel mai mare cântăreşte 5 tone) se aud până în oraşul Vatra Dornei, situat la 5 km depărtare. Este un aşezământ monahal de maici aflat în apropierea masivului.

Castelul Urmanczy din Topliţa, construit pe fundaţia ridicată cu ajutorul blocurilor de piatră luate din zidul fortificaţiei de odinioară în perioada 1903-1907 de meşteri italieni. În perioada comunistă castelul a adăpostit secţii ale spitalului orăşenesc, în prezent aici avându-şi sediul Muzeul Etnografic şi Ansamblul Folcloric "Rapsodia Călimanilor".

La intrarea în oraşul Topliţa dinspre Borsec se află unul din cele două *monumente* închinate eroilor din cele două războaie. Acesta aminteşte despre luptele purtate în razboiul din 1916-1918 pentru întregirea neamului şi desăvârşirea statului unitar naţional român. Ridicat la confluenţa pârâului Lomaş cu pârâul Secu, însemnul memorial este construit din blocuri de piatră fasonate, care înconjoară colina înaltă de circa 6 metri. Gardul zidit de lângă şosea este întrerupt la mijloc de seria treptelor care urcă spre cavoul din vârful colinei. Construcţia acestui monument s-a încheiat în anul 1927. În jurul cavoului central sunt depuse osemintele celor 771 de eroi căzuţi la datorie, cărora li s-au alăturat mai apoi rămăşitele pământeşti ale celor care şi-au pierdut viaţa pe aceste meleaguri în cel de-al doilea război mondial. Ultima restauraţie a avut loc în anul 1967.

În comuna Panaci (jud. SV)există o biserică pictată atât în interior cât şi în exterior, denumită "Catedrala munţilor" şi înregistrată ca monument istoric, precum şi ansamblul monahal "Schitul Piatra Tăiturii".

Mănăstirea de la Piatra Fântânele a fost construită între 1939-1940 în stil bizantin, din lemn pe temelii de piatră. În incintă există ateliere de broderie şi veşmântărie. Deşi la început a fost o mănăstire de călugări acum ea gazduieşte o obşte de măicuţe.

Hotarul istoric de la Pietre Roşii: înacest loc s-au întâlnit până în 1918 frontierele României (Moldova), Austriei (Bucovina) şi Ungariei (Transilvania). Hărţile din aceea perioadă marchează acest loc pe un vârf cu altitudinea de 1619 m. Loc istoric similar este şi ruinele barierei de frontieră construite între România şi Austria la Şaru Dornei. Acest hotar e valorificat turistic prin trase turistice.

Palatul Comunal - Vatra Dornei. Este una dintre cele mai înalte clădiri din localitate, a fost construit în 1897 în stil florentin, în locul lui a fost han. Ca şi în trecut şi astăzi funcţionează în clădire consiliul local şi primăria.

Alte obiective turistice din oraş: *Parcul Municipal cu catedrala, Gara Vatra Dornei-Băi, Templul Evreiesc, Cazinoul (azi în reconstrucţie), clădirea Stabilimentului balnear , biserica romano-catolică , muzeul şi biserica lipovenească de pe strada Negreşti .*

Biserica romano-catolică (sec. XIII) din centrul satuluiJoseni, lângă piaţă, este străjuită de un zid de piatră. Este una dintre cele mai vechi biserici din depresiune. Biserica este monument arhitectural, conform registrului monumentelor judeţului Harghita (1992). Turnul bisericii este una din puţinele construcţii în stil roman al zonei. Poarta de piatră, datând din secolul al XIII -lea de asemenea este construită în stil roman şi a rămas intactă. În secolul al XV -lea biserica este reconstruită în stil gotic, etajele inferioare ale turnului rămânând intacte. Ferestrele intrării principale sunt mărturii a acestei reconstrucţii, ca şi alte elemente de decoraţiuni interioare. Turnul este înălţat cu câteva etaje. Cu ocazia reparaţiilor capitale din 1930 în peretele nordic au fost găsite alte fragmente din această perioadă, elemente de fereastră şi uşă, precum fragmente caracteristice stilului roman.

In Câmpu Cetăţii obiective monumente istorice sunt: pe culmea Tâmpa - burguri din epoca romană (reutilizate în Evul mediu), ruinele cetăţii Vityal (sec. XIV-XVI) şi biserica Romano-Catolică (sec. XV).

4. Alte obiective antropice din satele de la baza munţilor:

Pornind de la Topliţa spre Est (depresiunea Giurgeu) următoarea comună este **Gălauţaş**, iar obiectivele turistice sunt: *Monumentul Eroilor Români din Primul şi Al Doilea Război Mondial*. Troiţa monument (1973), înalta de 2,65 m, a fost realizata din lemn de stejar sculptat în memoria eroilor români din cele Două Războaie Mondiale. *Mormântul Eroilor Români din Primul şi Al Doilea Război Mondial*. Mormântul comun este amplasat în cimitir. Acesta este locul de odihnă veşnică pentru eroii români căzuţi în cele Două Războaie Mondiale. Numărul celor înhumaţi în mormânt este necunoscut.

Localitatea **Subcetate** este situată în sectorul nordic al judeţului Harghita. Obiectivele turistice din comună sunt:*Crucea memorială* amplasată în curtea Bisericii Ortodoxe, fiind înălţată în memoria eroilor din comună căzuţi în Primul Război Mondial. Monumentul a fost dezvelit în anul 1925 şi este realizat din granit, în timp ce împrejmuirea este asigurată cu un gard din bare de fier.

Obeliscul, ridicat în memoria eroilor din comună, căzuţi în Al Doilea Război Mondial, a fost dezvelit în anul 1970, în curtea Bisericii Ortodoxe. Monumentul, cu înălţimea de 2,70 m, este realizat din beton, fiind, de către un grup de cetăţeni localnici. Pe faţada obeliscului sunt înscrise numele a 56 de eroi.*Biserica ortodoxă "Sf. Dumitru",* ctitorită în 1902, biserică din piatră în stil gotic. Biserica ortodoxă "Sfânta Treime", din lemn, construită în satul Filpea în 1997. *Capela greco-catolică "Sf. Petru",* din lemn, construită în 1993. O altă atracţie a satului este *punctul muzeal* amenajat de prof. Doina Dobreanu ilustrând arta broderiei populare de pe iile româneşti şi de pe obiectele de ornamentaţie a locuinţei.

Remetea, are vatra satului pe malul stâng a Mureşului, în valea pârâului Pietrii (Kőpatak). Devine centru important de plutărit din zona Gheorghenilor, până în prezent se pot vedea urmele a 4 locuri de lansare a plutelor. În valea pârâului Sineu s-a format aşezarea cu acelaşi nume, unde s-au format joagăre, mori de făină, precum piuatorii şi spălătorii de lână. În prima jumătate a secolului XX. funcţionau deja 18 mori (remeteahr.ro). Obiectivele turistice aparţinătoare comunei sunt: *Biserica Sf. Leonard* care datorită distrugerii arhivei bisericeşti din 1944, documentele despre construirea ei sunt incomplete, chiar contradictorii.
Biserica are o lungime de 41 m şi o lăţime de 12 m. Turnul are o înălţime de 47 m şi este împărţită în cinci părţi inegale prin parapete de divizare, cu patru ferestre cu închidere în semicerc, în partea superioară. Interiorul bisericii este amenajat în stil baroc. În partea superioară, altarul este ornamentat cu ghirlande în stil rococo. Printre valorile bisericii se mai găsesc două crucifixe reprezentându-l pe Isus răstignit (corpus), ambele efectuate din lemn pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, în stil popular. Localitatea mai are două capele: cea din Făgeţel construit în 1938 şi cea din Ciutac, construit în 1949. Acesta din urmă a fost reconstruit în 1967. Poartă hramul Sfântei Margareta al Ungariei.

Monumentul războaielor mondiale, ridicatîn memoria eroilor căzuţi în primul Războiul Mondial. După Dictatul de la Viena, în legătură cu aderarea Ardealului de Nord la Ungaria, s-a născut ideea ca la Remetea să fie ridicat primul monument.

Casa Dobribán,este o clădire patrulateră, care pare greoaie, dar care domină centrul. A fost construită între 1875 şi 1893, a fost martora incendiului devastator, din 1892. Monumentalismul clădirii este intensificat de colţul de vest în format de rizalită. Darorită numeroaselor reconstruiri, doar patru ferestre au mai rămas în forma originală. Crenelul de deasupra cornuşelor din rizalit din colţul celor două ferestre paralele, care seamănă cu două câmpuri, sunt înconjurate cu ornamente liniare semicercuite. Odinioară, intrarea principală se afla în parte estică a clădirii. În urma numeroaselor transformări bolta porţii şi ferestrele de lângă poartă au fost zidite.
Din fericire balustradele ornamentate au rămas intacte. În prezent este proprietatea bisericii romano-catolice din Remetea.

Casa Melik. Familia de origine armeană se ocupa de comerţul cu lemne, erau printre cele mai înstărite familii din tot judeţul. Faţada casei construită la începutul secolului XX, în formă de U, a păstrat cea mai multă originalitate dintre clădirile din centrul comunei.

Casa rustică este cumpărată în anul 2000 de fundaţia Avully-Remetea, o casă veche, dar în stare bună, în centrul comunei, pe care se pot distinge elmentele de construcţie specifice locului, pentru a expune colecţia etnografică şi amenajarea camerei memoriale Tibor Cseres. Colecţia etnografică există din 1972 în Remetea. Profesorii de istorie cu antrenarea elevilor au căutat valorile etnografice, încă existente în comună. Au avut loc două expoziţii etnografice

de proporţii: în anul 1986 la şcoala Generală din centrul comunei, azi Şcoala Generală Fráter György, şi în anul 1997.

Alte repere turistice care se găsesc în **Şineu,** pe valea pârâului cu acelaşi nume sunt mai multe mori, gatere şi alte vestigii ale industriei locale populare, dintre care unele sunt declarate monumente conform registrului monumentelor judeţului Harghita (1992), ca de exemplu cel aflat în proprietatea lui Ivácsony Pál (nr. 178.), construit în 1725 sau gaterul de sub nr. 105.

Moara de apă de la Şineu. Din cele aproape o sută de mori de apă, de la începutul secolului XX ale Depresiunii Giurgeu, au rămas doar zece, dintre care cinci se află la Sineu, Remetea. Dintre aceste mori doar una este listată în Patrimoniul Cultural Naţional.

Suseni, se află la distanţă de 12 km vest de Gheorgheni si a fost primul punct de plecare a plutelor de pe Mureş. Din anul 1581 datează prima cartă de legi ale satului, cea mai veche în Secuime, de altfel. Aşezările satelit ale localităţii sunt înşiruite lângă drumul ce trece prin pasul Liban - DJ 138 - Liban şi cătunul Senetea.

Obiective turistice sunt:biserica romano-catolică,stâlpul memorial de la Katorzsa, moara lui Elekes Lajos.

Biserica romano-catolică a fost construită în anul 1825. Clopotniţa datează din 1844. În clopotniţă sunt zidite câteva fragmente de stil gotic din biserica veche. Deoarece clopotniţa actuală este de fapt modificarea şi înălţarea clopotniţei bisericii vechi, între biserică şi clopotniţă s-a creat un spaţiu gol. Zidul exterior al bisericii este de fapt cea mai veche parte a acesteia, fiind o construcţie realizată prin metode tradiţionale cu var stins pe loc, având importantul rol de apărare în cazul incursiunilor militare - în primul rând a hordelor tătăreşti.

Stâlpul memorial de la Katorzsa se află la marginea drumului ce duce spre Voşlobeni. Monumentul a fost înălţat de colonelul Bajkó Péter, teolog, judele satului în memoria celor căzuţi pentru apărarea pământurilor străvechi.

Moara lui Elekes Lajos (nr. 558.) construita în anul 1875. Monument de istoria industriei populare conform registrului monumentelor judeţului Harghita (1992).

Ciumani, la 9 km vest de Gheorgheni, pe DJ 126 si la 3 km de Joseni,12 km de Valea Strâmbă (DN 12). Vatra satului se află între Joseni şi Suseni în locul în care pârâul Şumuleul-Mare şi Mureşul se întâlnesc. Vechiul traseu al "Drumului sării" dinspre pasul Putna urma valea pârâului şi în centrul satului a fost un târg de sare. Pe vremuri a aparţinut comunei Joseni, figurează ca localitate de sine stătătoare din anul 1730.

Obiective turistice: *biserica romano-catolică* a fost construită în locul unei bisericuţe de lemn, după planurile arhitectului Margittai Gábor. Construcţia în stil neogotic a fost clădită între anii 1875-1878 poartă hramul Sfinţilor Apostol Petru şi Pavel.

Localitatea este recomandabilă amatorilor turismului rural. În zona satului se află în jur de 200 case de vacanţă care oferă oportunităţi excelente celor care preferă eco-turismul.

*Satul **Aluniş*** este unul dintre cele mai vechi aşezări rurale de pe cursul superior al Mureşului. Aici au fost descoperite unelte agricole din epoca bronzului. Prima atestare documentară a localităţii dateaza din 1228. Ca şi obiective turistice putem aminti: *Biserica reformată,* construită în sec. Al XIV-lea în stil gotic. Elemente gotice se găsesc la geamurile şi la uşa de intrare a bisericii; clopotul cel mic datează din anul 1660. Turnul bisericii a fost ridicat în anul 1823 din cărămizile aduse de la cetatea ,,Mentovár"; orga bisericii datează din 1787 – construită de Matai József.*Biserica ortodoxă* a fost ridicată în anul 1824 pe locul unei biserici de lemn.

Teritoriul comunei **Ruşii-Munţi** cuprinde sate aşezate pe malul drept şi stâng al Mureşului: Morăreni, Maioreşti (drept) si satul Sebeş (stânga). În cadrul comunei Ruşii-

Munţi se află 3 biserici: în Ruşii-Munţi, Maioreşti şi Morăreni si un muzeu etnografic care si-a gasit locul in Caminul Cultural al comunei.

Comuna **Deda**, situată pe Valea Mureşului, este formată din satele Deda, Bistra Mureşului, Filea şi Pietriş. Comuna de la poalele munţilor Căliman este şi un important nod de cale ferată pentru rezervaţia naturală Deda – Topliţa.

Una dintre atracţiile comunei este Societatea culturală *"Junii Călimanilor"*care are ca scop păstrarea şi promovarea folclorului românesc, a datinilor şi obiceiurilor populare româneşti, atât în ţară cât şi în străinătate. Un accent deosebit acordă folclorului, datinilor şi obiceiurilor populare de pe Valea Mureşului Superior. Bazele înfiinţării societăţii culturale au fost puse în luna aprilie 2001.

La **Bistra Mureşului,** pe apele repezi ale Bistrei au fost amenajate vâltori. Vâltoarea funcţionează acţionată de forţa hidraulică a râului Bistra. După ce erau ţesute, straiele de lână erau finisate la vâltoare.

În centrul comunei Deda se află *Biserica ortodoxă* cu cele două hramuri „Pogorârea Sfântului Duh" şi „Sfinţii Arhangheli Mihail şi Gavriil". Biserica construită în 1907 este monumentală, cu aspect de catedrală, în stil bizantin tip cruce. Temelia şi pereţii sunt din piatră şi cărămidă, iar acoperişul este din tablă. Iconostasul este confecţionat din lemn, vopsit în alb-crem, cu flori traforate, suflate în aur şi aplicate pe alocuri. Construcţia iconostasului este susţinută de coloane frumoase, cu capiteluri elegante, suflate cu aur.

O altă atracţie în apropiere este dată de *Sfânta Biserică Ortodoxă Română din localitatea Bistra Mureşului, cu hramul „Tuturor Sfinţilor" şi „Sf. Ioan Botezătorul",* denumită „Catedrala Văii Mureşului" care a fost ridicată între anii 1986 – 2000. Este construită în stil neobizantin, având o turlă deasupra altarului, două turle deasupra naosului, iar în partea dinspre apus, deasupra pronaosului, turnul clopotniţei, încadrat de două turle mai mici. Sfânta biserică este împodobită cu pictură în tehnica „Fresco" şi vitralii, mobilier sculptat în lemn de stejar, pardoseala şi scările fiind îmbrăcate cu plăci de marmură de Ruşchiţa.

Pe Valea Bistrei, la cca. 3 km de la şoseaua naţională, se mai află o *Biserică din lemn cu hramul „Naşterea Maicii Domnului",* ridicată între anii 1990 – 1997 pe locul fostei mănăstiri de călugări arse şi distruse de armatele generalului Bucow în anul 1764. Renăscută, Mănăstirea Bistra, ctitorie a unui grup de inimoşi cetăţeni pensionari, sprijiniţi de comunitatea locală, a reînviat în anul 1997.

Pe malul stâng al râului Mureş, la ieşirea acestuia din defileul format între Munţii Căliman spre Nord şi Munţii Gurghiului spre Sud, se află aşezată *Biserica Ortodoxă Română* din satul **Filea**. Ridicată în 1891 din piatră, în 1923 biserica a fost zugrăvită şi pictată, a fost înzestrată cu catapeteasma nou. În anul 2005 biserica a fost împodobită cu pictură în tehnica „frescă". Parohia din Filea păstrează ca obiecte de patrimoniu un număr de 7 cărţi vechi şi 15 obiecte constând în uşi împărăteşti, fragmente de iconostas şi icoane de la cele două biserici de lemn.

Comuna **Răstoliţa** include satele Răstoliţa, Borzia, Iod, Gălaoaia şi Andreneasa. Comuna are o bază de exploatare forestieră şi un şantier pentru construirea unui baraj de hidrocentrală.

În anul 2005 localităţile mureşene Ruşii Munţi, Vătava, Deda, Răstoliţa, Lunca Bradului şi Stânceni, se constituiau în Asociaţia Comunităţilor Mureş-Căliman, cu scopul de promova potenţialul turistic şi economic a Văii Mureşului.

La 2 ani de la constituirea asociaţiei, încă şapte localităţi mureşene îşi manifestă dorinţa de a face parte din Asociaţia Comunităţilor Mureş-Căliman. Primul eveniment organizat de asociaţie este Festivalul Etnografic al Văii Mureşului, în luna iulie a fiecărui an. Festivalul se vrea un promotor al valorilor tradiţionale româneşti.

Obiective antropice din cadrul comunei:*Biserica cu hramul „Pogorârea Sfântului Duh”,* din satul **Borzia,** a fost sfinţită în 11 iulie 1999. În anul 1992 s-au început lucrările de construire a bisericii. Aceasta este construită din lemn de brad în formă de corabie, de o echipă de meşteri din localitatea Bârsana –Maramureş. În anul 1995 s-a făcut iconostasul din lemn de stejar, sculptat tradiţional. În 1997 biserica a fost împodobită cu pictură în tehnica tempera de către pictori din Moldova. În anul următor s-a construit pridvorul bisericii.

În satul **Gălăoaia,** încă din 1970, localnicii au construit o *clopotniţă* , în care, preotul paroh din Bistra Mureşului săvârşeşte liturghii o dată pe lună.

În satul **Iod** există două biserici, una reformată şi una catolică. Biserica reformată a fost construită în anul 1932. În biserică nu există altar şi picturi. Biserica este construită din piatră până la o înălţime de 2 m, după care construcţia este terminată din lemn. În turnul lung de 5 m se află clopotul de 160 kg. Biserica s-a construit din donaţia baronului Banfy Daniel şi contribuţia la muncă a fost a cetăţenilor. Până în anul 1936 biserica a aparţinut de parohia Aluniş.

Mai nouă decât biserica reformată, în satul Iod este biserica catolică construită în 1995. Biserica este construită sub formă de corabie, pereţii bisericii nu sunt pictaţi, picturile fiind pe pereţi sub formă de tablouri sfinte. Biserica are două clopote mici, care se folosesc numai în timpul slujbei. În prezent, din totalul populaţiei din satul Iod, 50 de persoane sunt catolice.

Dintre localităţile din defileu **Lunca Bradului** are cea mai mare vechime (sursa primăria Lunca Bradului). Între 1880-1885 când s-a construit şoseaua care leagă Deda de Topliţa, pe toată lungimea Mureşului între cele două localităţi nu sunt amintite decât câteva case în afară de Păluţa (Lunca Bradului) care era haltă a trăsurilor şi poştalioanelor. Componenţa comunei este din satele **Lunca Bradului,** Neagra, Sălard.

Cea mai veche atestare a existenţei localităţii Lunca Bradului se află în incinta bisericii ortodoxe. Este pe o placă de lemn înscrustată cu litere chrilice.

Înzestrată cu un bogat potenţial turistic, definit de marea varietate a elementelor cadrului natural, comuna **Stânceni** se înscrie între zonele de mare atractivitate pe plan intern şi internaţional.

Datorită izolării unor localităţi s-a păstrat încă vie cultura tradiţională cu arhitectura şi tehnica populară (construcţiile de case, porţi, edificii religioase), materialele folosite, instalaţii tehnice (mori) cu tehnicile utilizate în prelucrarea lemnului. Pe teritoriul comunei se păstrează elemente arhitecturale distincte, diversitate de obiceiuri, tradiţii şi gastronomie. Datorită suprafeţelor mari de pădure, lemnul a servit ca material de construcţie pentru case şi unelte, existând zone care pot fi considerate prin valoarea construcţiilor (biserici de lemn, case, porţi, şuri). Specificul artei populare se regăseşte în ţesăturile lucrate în zonă şi decoraţiunile interioare cu motive populare.

În partea vestică a masivului se află **Vătava,** satele care aparţin acestei comune sunt: Vătava, Râpa de Jos şi Dumbrava.

Pe langă atracţia turistică oferită de relief mai adăugăm şi atracţia antropică a celor trei biserici ortodoxe din: Vătava (1938-1976), Dumbrava (1927) şi Râpa de Jos (fresce din 1700).

La limita nordică a masivului Căliman se află comuna **Dorna Cândrenilor** (820-890 m altitudine) situată pe valea Dornei, la o distanţă de 8 km de Vatra Dornei. Dincolo de satul Roşu, şoseaua trece pe stânga râului, iar până la confluenţa cu localitatea Coşna, cele două căi, apăşi rutieră - merg foarte aproape una de alta.

Vizitatorul sosit aici va remarca desigur arhitectura specific bucovineană, cu case mari construite din lemn, multe dintre ele cu etaj, cu numeroase încăperi, cu frumoase decoraţii exterioare având motive florale sau geometrice, în general stilizate.

Călătorul va admira, de bună seamă si frumosul port al localnicilor, dominat de culorile roşu şi albastru, sau al iilor la care se disting verdele, albastrul, roşul şi movul.

În apropiere, la poalele Vf. Lucaciu (1770 m), este construită o mânăstire, la care se poate ajunge şi cu mijloace auto urmând un drum forestier din satul Poiana Negrii.

Comuna are 4 sate: Dorna Cândrenilor, Dealul Floreni, Poiana Negrii - Simizi. Există două monumente istorice şi o rezervaţie naturală. Stilul arhitectonic local este pus în evidenţă în mod deosebit la casa proprietate a cetăţeanului Candrea Gavril din satul Dorna Cândrenilor, clădirea şcolii şi alte obiective de interes social-cultural.

Şaru Dorneieste organizată administrativ în 7 sate care sunt dispuse radial pe cursul unor pârâuri de munte: Şaru-Dornei (centru de comună), Neagra Şarului, Gura Haitii, Sărişor, Sărişoru Mare, Plaiul Şarului şi Şaru Bucovinei. Manifestări tradiţionale au loc de *Ziua Bujorului de Munte* sau de Ziua comunei. ***Nedeea din Căliman*** - Complexul statuar 12 Apostoli precum şi vârful Lucaciu aflat în imediata apropiere păstrează mărturia unor evenimente de factura magico-mitică (sursa ecomunitate.ro) descinse din cultura dacilor de odinioară şi modelate în decursul timpului în forme ale credinţei ortodoxe româneşti. Urcările pe munte şi manifestările ceremoniale organizate în timpul solstiţiului de vară, cunoscute în limbajul local "Moşii de la Căliman" sau "Moşii de Sânpetru" au originea în străvechiul cult dacic al soarelui, bradului şi focului având ca element central cultul moşilor şi strămoşilor.

Transsimbolizarea sărbătorii solstiţiale de tradiţie dacică pe planul religiei de rit creştin-ortodox a dat naştere la sărbătoarea celor 12 Apostoli, sărbătoare care în timp a avut un puternic caracter patriotic devenind astfel Nedeea din Căliman (sursa ecomunitate.ro).

Cu ocazia sărbătorii celor 12 Apostoli mulţime de locuitori din zonele învecinate Călimanului porneau pe poteci consacrate spre Vf. Lucaciu la marea întâlnire.

Ziua Bujorului de Munte se organizează la Şaru Dornei în luna iunie a fiecărui an. Sărbătoarea cuprinde o serie de manifestări închinate bujorului de munte, floare inedită întâlnită pe munţii Căliman, care timp de două săptămâni formează adevărate covoare unicat.

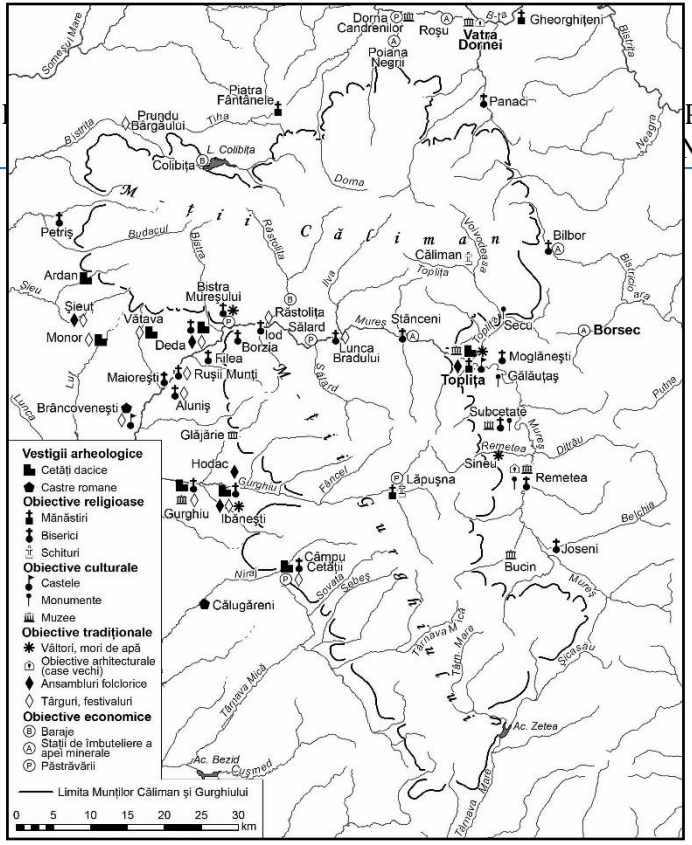


Fig.1. Harta obiectivelor turistice antropice

Comuna **Panaci** cu cele şase sate componente se desfăşoară pe culoarul sudic al Şarului, cu aşezări risipite pe toate văile care conveg în râurile Neagra Şarului, pe de o parte, iar în cealaltă latură în Neagra Broştenilor. Cele mai importante valori turistice ale comunei Panaci sunt: Biserica cu hramul Sf Apostoli Petru şi Pavel, supranumită *Catedrala Munţilor*, Şcoala Generală cu clasele I-VIII Panaci, *Mănăstirea Piatra Tăieturii*, depozitul fosilifer Glodu (scoici mari).

Poiana Stampei are satele dezvoltate în lungul râului Dorna, care colectează spre vărsare toate apele ce curg în această zonă. Comuna are în componenţa sa satele: Poiana Stampei (reşedinţă administrativă), Căsoi, Dornişoara, Pilugani, Tătaru, Teşna şi Prăleni. **Atractivitatea zonei este dată de** *festivalul Naţional Flori de pe Dorna* (aflat la cea de a III-a editie) este continuatorul Serbarii Câmpeneşti (acum la a XII-a editie). Odată cu iniţierea festivalului Naţional, programul a fost lungit pe durata a trei zile. În a doua zi, încep şi manifestările cultural-religioase, care constau în parada portului popular (prezentată de Ansamblul Poieniţa Poiana Stampei), a căruţelor şi călăreţilor şi slujba de la Casa Muzeu şi Monumentul Eroilor.

Numele festivalului este motivat prin prezenţa motivelor florale de pe costumele populare tradiţionale, prin prezenţa a numeroase flori în grădinile gospodariilor.(sursa primaria Poiana Stampei).

Concluzii

Masivele vulcanice Căliman şi Gurghiu sunt cunoscute prin potenţialul turistic natural dat de vârfuri semeţe, cratere, conuri, caldere vulcanice, cariera de sulf, relief rezidual, peşteri de mulaj, etc, care poate fi descoperit doar prin stăbaterea la pas a potecilor marcate. Potenţialul turistic cultural-istoric poate fi descoperit întâmplător, participând la festivalurile anuale organizate de comunele de la baza masivelor cu scopul de a scoate în evidenţă valorile tradiţionale romaneşti. De ce întâmplător? O dată ce ai participat la un festival poti vizita şi obiectivele cultural religioase sau cultural istorice din comuna raspectivă sau satele din imprejurimi. Dacă festivalurile ar fi şi un promotor al acestora – printr-un simplu panou amenajat la poarta de acces la festival, pe care să se anunţe nu doar atracţiile naturale, participanţilor le-ar fi mult mai uşor să le localizeze şi să le viziteze. Ele existăşi ar încânta sufletul turistului ocazional.

BIBLIOGRAPHY

1. Buta I., Iulia-Claudia Cheia, (2004), *Deda in spatiu si timp*,
2. Cândea Melinda, Erdeli G., Simion Tamara, (2000), *România. Potenţial turistic şi turism,* Editura Universităţii, Bucureşti;
3. Cristache-Panait, Ioana (1987*). Biserici de lemn monumente istorice din Episcopia Alba Iuliei, mărturii de continuitate şi creaţie românească.* Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Albei Iuliei, Alba Iulia,
4. Cristache-Panait, Ioana (1993). A*rhitectura de lemn din Transilvania. I: judeţele Alba, Mureş şi Harghita,* Editura Museion, Bucureşti,
5. Ciangă N., (1998), *Turismul în Carpaţii Orientali. Stdiu de geografie umană*, Editura Presa universitară clujeană, Cluj Napoca,
6. Ciangă N., (2002), *Geografia Turismului*, Editura Presa Universitară Clujeană.,
7. Ciangă N., (2007*), România. Geografia Turismului*, Editura Presa Universitară Clujeană ,
8. Cocean, P., (1996), *Geografia Turismului*, Editura Carro, Bucureşti,
9. Cocean P., (1999) *Geografia turismului românesc*, Editura Focul Viu, Cluj-Napoca.
10. Cocean, P., Dezsi S., (2009), *Geografia turismului*, Presa Universitară clujeană;
11. Cocean, P., (2010), *Patrimoniul turistic al Romaniei*, Presa Universitară clujeană;
12. Dinu Mihaela (2005), *Geografia turismului*, Editura Didactică şi Pedagogică R.A., Bucureşti,
13. Erdeli, G., Istrate, I.,(1996), *Potenţialul turistic al României*, Editura Universităţii din Bucureşti ,
14. Gherman Adriana, (2012), *Valorificarea potentialului turistic al masivelor vulcanice: Caliman, Gurghiu*, Casa Cartii de Stiinta, Cluj Napoca
15. Greceanu Eugenia, (1969), *Tipologia bisericilor de lemn din zona centrala a Transilvaniei,* Editura Tehnica, Bucuresti,
16. Glăvan V., (2000), *Turismul în România*, Editura Economică, Bucureşti;
17. Ielenicz M., Comănescu Laura (2006) *România: potenţial turistic,* Editura Universitară, Bucureşti.
18. Lazăr V., (1984), *Repertoriul Arheologic al Judeţului Mureş*, Editura Sport-Turism, Bucureşti,
19. Lazăr V., (1998) *Antichităţi ale judeţului Mureş*. Editura Ardealul, Târgu-Mureş,
20. Lupu A., Marcu O., Şoneriu I., (1980), *Judeţul Mureş- Monografie*, Editura Sport – Turism, Bucureşti,
21. Man, Ioan Eugen (2004). *Biserici de lemn din judeţul Mureş. Monumentede artă populară românească*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia,
22. Mera Elena (2009), *Ibăneşti, un sat de pe valea Gurghiului, Monorafie etnografico-folclorică,* Editura Efes, Cluj Napoca,
23. Morariu T., Buta I., Maier A., (1972) Judeţul Bistriţa Năsăud, colecţia Judeţele Patriei, Editura Academiei, Bucureşti,
24. Petraş S., Moldovan M. (1992), *Monografia oraşului Topliţa*, Biblioteca Orăşenească Topliţa,
25. Rodica Petrea, Petrea D., (2000), *Turism rural*, Editura Presa Univ. Clujeană,
26. Pop D. Bot, N. Cuceu I., Petrescu Gh., (1977), Marisia (Vol VII) – *Studii şi Materiale Arheologice – Istorie – Etnografie, Folclorul Văii Gurghiului,* Târgu Mureş, Comitetul de Cultură şi Educaţie al Judeţului Mureş
27. Pop, Grigor, P. (2000), *Carpaţii şi Subcarpaţii României*, Editura Presa Universitară clujeană, Cluj-Napoca,
28. Susan Aurelia (1980) *Geografia turismului*, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca.
29. www. ecomunitate.ro
30. www.remeteahr.ro
31. site-uri primarii local

THE IMPACT OF EUROPEAN UNION ENLARGEMENT ON CENTRAL AND EASTERN EUROPE

Vendelin Francisc Glazer
Lecturer, PhD, "Vasile Goldiş" Western University of Arad

Abstract The enlargement towards Central and Eastern Europe took place on a field prepared by the experience acquired during the process of formation and development of the European Communities, the successive enlargements of the European Union, the changes as well as the impact on economic, political and social performances of the states that became candidates for accession, which were impossible to be imagined at the beginning of the negotiations and after the year 1990 in the relations between the EU and the former communist countries from Central and Eastern Europe. The profound changes determined by the events that took place at the end of the ninth decade of the past century at the level of the Central and Eastern European countries have underlined the hardness of the enlargement process making it the most important priority for the European space. Each enlargement of the European Union had and has a special character bringing successive changes having as an aim the peaceful unification of Europe.

Keywords:enlargement, negotiation, integration, accession, European area

1. INTRODUCERE

O bună parte a istoriei europene s-a derulat în timpul rupturii ideologice Est/Vest, perioadă care s-a încheiat la 9 noiembrie 1989, sfârşitul istoric al Războiului Rece. După 1989, construcţia politică a Europei trebuie analizată ca o încercare de a găsi un răspuns specific globalizării, sub toate formele sale (economice, culturale, politice).

Momentul de cotitură îl reprezintă, se pare, decembrie 1969, dată la care guvernul francez nu se mai opune aderării Marii Britanii la Comunităţile Europene: această dată structurează perioada în două etape, prima caracterizată prin „externalitatea Marii Britanii" în raport cu construcţia europeană, iar a doua prin integrarea celei din urmă în Comunitatea Europeană. Valurile de extindere care au urmat (Grecia, Spania, Portugalia) reprezintă o manifestare precoce a sfârşitului Războiului Rece sau cel puţin ne este permisă analizarea lor ca prime semne ale dezgheţului. Defapt, era vorba despre integrarea în cadrul Comunităţii Economice Europene a unor foste dictaturi, a unor regimuri autoritare, a căror legitimitate se baza pe lupta împotriva comunismului şi a căror reintegrare în sânul democraţiilor a fost facilitată de calmarea relaţiilor dintre Est şi Vest. Perioada poartă amprenta unei anumite stabilităţi, în special în ajunul căderii Zidului Berlinului;

2. EXTINDEREA UNIUNII EUROPENE

Ţările Asociaţiei Europene a Liberului-Schimb (AELS), principalii parteneri oficiali ai UE, erau nemulţumite de faptul că sunt îndepărtate de marea piaţă interioară care se constituia în cadrul Europei „Celor Doisprezece". Deşi au negociat crearea între cele două ansambluri a

unui „spaţiu economic european”[1], ele au cerut şi au obţinut adeziunea lor deplină la UE[2]. Tratatele de adeziune au fost semnate cu *Austria, Suedia, Norvegia* şi *Finlanda*[3] şi au fost supuse referendumului, intrând în vigoare la 1 ianuarie 1995. Referendumul norvegian s-a soldat cu un rezultat negativ (52% fiind împotrivă), astfel încât Norvegia, în ciuda voinţei guvernamentale, nu a intrat în UE. De altfel, situaţia s-a repetat câţiva ani mai târziu într-o nouă încercare de aderare.

La 16 aprilie 2003 la Atena au fost semnate Tratatele de aderare la UE ale *Poloniei, Cehiei, Ungariei, Slovaciei, Estoniei, Ciprului, Slovaciei, Lituaniei, Letoniei şi Maltei,* pentru ca, la 1 mai 2004 cele zece state din Europa Centrală şi de Est devin membre cu drepturi depline ale Uniunii Europene. Însă rămâne de rezolvat o problemă care constă în trei cifre: „Trecând de la 15 la 25 de state, suprafaţa UE a crescut cu 34%, populaţia cu 29%, dar bogăţia doar cu 8%.”

România a depus cerere de aderare la 22 iunie 1995, după ce, nu cu mult timp în urmă, încheiase Acordul de asociere la Comunităţile Europene, intrat în vigoare la 1 februarie 1995[4]. România îndeplinea criteriile politice, dar avea multe probleme în privinţa criteriilor economice, motiv pentru care doar un număr mic de capitole, dintre cele 31 supuse negocierii şi deschise succesiv, au putut fi închise provizoriu[5]. Autorităţile române s-au angajat, însă, să deschidă toate capitolele de negocieri, până la sfârşitul anului 2002 şi să încheie efectiv negocierile până la sfârşitul anului 2003 sau, cel mai târziu, până în iunie 2004. Realizarea acestor obiective au permis ca România să fie luată în calcul la aranjamentele financiare pentru perioada 2007-2013 şi să fie primită în Uniunea Europeană în anul 2007, alături de Bulgaria, proces realizat la 1 ianuarie 2007 de ambele state candidate, numărul membrilor ajungând astfel la 27 de state.

Răspunzând solicitărilor unor state europene asociate, dornice să adere la Uniunea Europeană, Comisia Europeană a dat publicităţii, la 16 iulie 1997, un document intitulat *Agenda 2000,* cuprinzând propuneri referitoare la procesul de extindere a Uniunii Europene, fără creşterea plafonului de cheltuieli comunitare, ca şi propuneri de adaptare a politicilor comunitare la noile condiţii. Agenda 2000 sintetizează criteriile pentru aderare la Uniunea Europeană în următorii termeni: stabilitatea instituţiilor garantând democraţia, aplicarea legii, drepturile omului, respectul faţă de minorităţi şi protejarea acestora din urmă; capacitatea de asumare a obligaţiilor ce derivă din calitatea de membru, inclusiv asumarea obiectivelor uniunii politice, economice şi monetare[6].

La începutul mandatului său, în ianuarie 1995, preşedintele Jacques Santer a stabilit două obiective fundamentale pentru Comisia Europeană condusă de el: consolidarea Uniunii şi pregătirea extinderii acesteia. După ce semnarea Tratatului de la Amsterdam (1997), Santer a prezentat Parlamentului European Agenda 2000, strategia detaliată a Comisiei pentru

[1] Spaţiul Economic European (SEE) ia fiinţă prin semnarea Tratatului de la Porto la 2 mai 1992, tratat care intră în vigoare la 1 ianuarie 1994. Spaţiul Economic European reprezintă o piaţă de aproape 400 de milioane de consumatori, incluzând cele 15 state membre ale UE şi trei din ţările membre ale Asociaţiei Europene a Liberului Schimb (AELS) (Islanda, Liechtenstein, Norvegia). Prin intermediul SEE au fost extinse la cele trei state membre ale AELS (fără Elveţia) cele patru libertăţi care stau la baza pieţei unice a UE (libera circulaţie a mărfurilor, serviciilor, persoanelor şi a capitalului). Însă SEE nu acoperă toate domenii de activitate ale UE: politica agricolă comună, moneda Euro, politica externă şi de securitate comună, cooperarea poliţienească şi judiciară în materie penală.

[2] Excepţie face Elveţia, care a respins prin referendum Tratatul SEE

[3] Cererile oficiale de aderare la UE au fost depuse astfel: Austria – 17 iulie 1989, Suedia – 1 iulie 1991, Norvegia – 25 noiembrie 1992, Finlanda – 18 martie 1992

[4] Publicat în Monitorul Oficial, Partea I, nr. 73 din 12 apr. 1993.

[5] Cu privire la procesul de negociere al României şi modul de desfăşurare a acestora, ase vedea Puşcaş, Vasile, *Negociind cu Uniunea Europeană,* Vol. I-VI, Ed. Economică, Bucureşti, 2003; Idem, *European Negotiations. A case study: Romanian Accession to the European Union,* I.S.I G, Gorizia, 2006.

[6] Cu privire la conţinutul Agendei 2000, a se vedea L.P. Zăpârţan, *Construcţia europeană.* Oradea, 2000,pag.259-262.

consolidarea şi lărgirea Uniunii în primii ani ai secolului XXI. În opinia lui Santer, Europa se afla în faţa „unui prilej istoric".

Agenda 2000 este o strategie pentru consolidarea creşterii, a capacităţii concurenţiale şi de asigurare a locurilor de muncă, pentru modernizarea politicilor fundamentale şi pentru extinderea graniţelor Uniunii prin întinderea ei spre est până în Ucraina, Belarus şi Moldova. După cum a explicat şi Preşedintele Santer în faţa Parlamentului European, aceste obiective sunt în strânsă unitate: „Nu putem să ne gândim la realizarea reformelor din agricultură sau a reformelor structurale fără să ţinem cont în acelaşi timp de procesul extinderii sau de constrângerile financiare". El a adăugat: „Elaborând raportul Agenda 2000, Comisia a încercat să rezolve tocmai acest sistem de ecuaţii".

Raportul de 1300 pagini al Comisiei făcea o evaluare minuţioasă a stadiului de pregătire pentru aderare al celor 10 ţări candidate în acel moment din Europa Centrală şi de Est, şi recomanda începerea negocierilor cu Ungaria, Polonia, Estonia, Republica Cehă şi Slovenia. S-a considerat că acestea se aflau cel mai aproape de îndeplinirea criteriilor stabilite de Consiliul European la reuniunea la vârf de la Copenhaga din iunie 1993. Negocierile cu aceste ţări urmau să înceapă, conform Agendei 2000, în prima parte a anului 1998; tot în această perioadă era planificată demararea negocierilor cu Cipru, ţară candidată care primise deja o opinie favorabilă din partea Comisiei. În acelaşi timp, potrivit documentului în cauză, porţile rămâneau deschise pentru Bulgaria, România, Letonia, Lituania şi Slovacia, ele urmând să fie invitate să încheie parteneriate cu UE, pentru a le sprijini astfel în procesul lor de pregătire pentru intrarea în Uniune. „Nu este vorba de un proces de excludere. Dimpotrivă, avem de-a face cu un proces de includere care se va derula permanent", a spus Preşedintele Santer.

Cu toate ca Agenda 2000 prevedea că prima extindere va avea loc în perioada 2001-2003, istoria ne-a arătat că a fost nevoie de ceva mai mult timp, 10 state din Europa Centrală şi de Est devenind membre abia în 2004, în timp ce alte două – România şi Bulgaria – au devenit membre UE abia la 1 ianuarie 2007, Croaţia în 2013.

În Agenda 2000 se afirma clar că extinderea Uniunii va presupune substanţiale costuri suplimentare pentru cei 15 membri" (câţi erau în acea vreme) deşi cheltuielile respective vor fi eşalonate pe o perioadă lungă de timp. Comisia estima că aceste costuri se puteau ridica în total la cca. 75 miliarde ECU (ulterior Euro) - „un adevărat Plan Marshall pentru ţările din Europa Centrală şi de Est", a declarat Preşedintele Santer. Totuşi, Comisia considera că realizarea acestei sarcini nu va presupune creşterea plafonului veniturilor Uniunii (a „resurselor proprii").

3. IMPACTUL EXTINDERII ASUPRA POLITICILOR EUROPENE

La cererea Consiliului, Comisia a elaborat opinii asupra fiecărei cereri de aderare, pe baza răspunsurilor acordate de fiecare ţară la un chestionar, a evaluărilor realizate de statele membre, a rapoartelor Parlamentului European, a rezoluţiilor şi activităţii altor organisme. Sarcina era diferită faţă de cele trei etape de extindere anterioare, pentru că de această dată era vorba de mai mult decât o simplă evaluare a capacităţii candidaţilor de a aplica întregul corp de legi, reglementări, norme şi standarde cunoscute sub numele de acquis comunitar. Şi acest corp s-a îmbogăţit în timp foarte mult, însă criteriile de la Copenhaga cuprind consideraţii politice şi economice mai generale. Aceste criterii solicitau Comisiei să privească în viitor şi să evalueze progresele pe care le-ar putea face ţările candidate, şi de asemenea să anticipeze evoluţiile viitoare în politicile Uniunii.

Referitor la asumarea obligaţiilor calităţii de membru (acquis-ul comunitar), ţările candidate se aflau abia la începutul procesului de încorporare a legislaţiei Uniunii în legislaţiile lor naţionale. Deşi perioadele de tranziţie pot fi justificate în unele cazuri, Consiliul European a exclus ferm posibilitatea aderării unor state în cazul adoptării parţiale a acquis-

ului comunitar. De aceasta se leagă în mod direct şi capacitatea sistemelor administrative şi judiciare din aceste ţări de a aplica şi impune acquis-ul comunitar.

Concluzia Agendei 2000 a fost că lărgirea Uniunii aducea cu sine importante avantaje politice şi economice. Diferenţele între statele membre vor fi însă mai marcate şi ajustările din sectoarele economice şi din regiuni vor trebui să fie atent pregătite. „Ţările candidate vor avea nevoie de investiţii substanţiale în domenii cum ar fi protecţia mediului înconjurător, transporturi, industria energetică, restructurare industrială, infrastructură pentru agricultură şi societatea rurală. Centralele nucleare vor trebui aduse la standarde de siguranţă internaţional acceptate" – se arăta în concluziile Agendei.

În decembrie 1997, la Summitul de la Luxemburg, şefii de stat şi de guvern din ţările membre ale UE au luat decizia iniţierii unei noi extinderi a Uniunii. Procesul de extindere a Uniunii Europene a fost lansat oficial în cadrul *Reuniunii Consiliului Uniunii,* la 30 martie 1998, după ce, la 12 martie 1998 avusese loc *Conferinţa Europeană,* un organism nou creat, ca forum de dialog, la care statele membre ale Uniunii Europene s-au aflat alături de statele cu vocaţie de aderare.

Un *grup de lucru special* a fost creat, în cadrul Uniunii, în vederea desfăşurării negocierilor de aderare cu statele candidate. Numai că, în timp ce negocierile cu statele care au primit avizul Comisiei, considerate ca fiind mai bine pregătite pentru aderare, au fost, din start, amănunţite şi intense, negocierile cu celelalte state candidate s-au concentrat, în prima etapă, asupra identificării domeniilor sensibile şi asupra eforturilor pe care aceste state trebuiau să le facă, în vederea demarării negocierilor concrete, care aveau să înceapă efectiv la 1 ianuarie 2000. Negocierile de aderare se desfăşoară individualizat, cu fiecare stat în parte, fiind guvernate de principiul meritelor proprii, ceea ce înseamnă că fiecare stat este judecat după eforturile pe care le depune pentru îndeplinirea criteriilor de aderare şi după rezultatele obţinute. Un alt principiu al negocierilor este acela al recuperării decalajelor, el oferind statelor care au început mai târziu negocierile posibilitatea să ajungă din urmă statele din prima linie. Comisia monitorizează statele candidate şi evaluează în ce măsură ele se conformează *acquis-ului* comunitar, care priveşte implementarea cadrului juridic al Uniunii Europene. Ea întocmeşte periodic rapoarte privind adaptarea legislaţiei interne la legislaţia comunitară şi atingerea standardelor comunitare de către fiecare stat candidat la aderare.

Cu ocazia lansării procesului de extindere, s-a lansat şi *Parteneriatul pentru aderare,* un instrument menit a facilita accesul la Uniune, prin stabilirea unor strategii precise de aderare. În cadrul Parteneriatului de aderare au fost mobilizate fonduri însemnate pentru sprijinirea eforturilor ţărilor candidate, în vederea atingerii standardelor comunitare. Comisia Europeană recomanda, cu această ocazie, începerea negocierilor de aderare cu doar şase dintre statele candidate, şi anume: Polonia, Cehia, Ungaria, Slovenia, Estonia şi Cipru. Negocierile au început la 31 martie 1998 în cadrul Conferinţei de la Londra. La *Consiliul European de la Luxemburg,* din decembrie 1997, s-a hotărât, însă, lansarea procesului de extindere cu toate statele candidate la aderare. S-a decis, prin urmare, invitarea la masa tratativelor şi a celorlalte cinci state candidate, care nu fuseseră nominalizate de către Comisie: Bulgaria, Letonia, Lituania, România şi Slovacia. Ulterior, s-a alăturat acestui grup şi Malta. Negocierile cu ţările din al doilea val au fost lansate la Bruxelles pe data de 15 februarie 2000, pe baza concluziilor Summitului de la Helsinki din decembrie 1999.

La Summitul de la Nisa[7], din 7-9 decembrie 2000, s-a ajuns la un acord de compromis care permitea o reformă instituţională a Uniunii şi trecerea la o extindere treptată începând cu 2004, pentru ca, la 15-16 martie 2002 să se desfăşoare lucrările Consiliului European de la Barcelonacare s-a remarcat prin participarea istorică a şefilor de state şi de guverne, precum şi a miniştrilor de afaceri externe şi finanţe ai tuturor celor 12 ţări candidate, alături de omologii

[7] Tratatul de la Nisa intră în vigoare la 1 februarie 2003.

lor din statele membre UE.

Constatând, în decembrie 2001, stadiul de pregătire a statelor candidate la aderare şi afirmând că extinderea este un proces ireversibil, Consiliul European a nominalizat, prin *Declaraţia de la Laeken,* un număr de 10 state care, fiind în măsură să finalizeze negocierile de aderare înainte de sfârşitul anului 2002, vor putea participa, ca membre cu drepturi depline, la alegerile europene din 2004. România şi Bulgaria au rămas, însă, în afara grupului de state nominalizate în acest document.

În cadrul Consiliului European de la Copenhaga (12–13 decembrie 2002) are loc încheierea negocierilor cu zece dintre statele care doreau aderarea la UE. *Polonia, Republica Cehă, Ungaria, Slovenia, Estonia, Cipru, Slovacia, Lituania, Letonia* şi *Malta* vor deveni membre ale UE din 2004. De asemenea, în cadrul acestui summit s-a stabilit *o dată-ţintă pentru aderarea României şi Bulgariei la UE*. Negocierile se vor încheia până la sfârşitul anului 2004, iar data-ţintă pentru aderare este 1 ianuarie 2007. S-a decis *acordarea unei asistenţe de preaderare mai mari pentru România şi Bulgaria*. Pentru a recupera decalajul faţă de cele zece state ce vor intra în UE, România va primi de la UE 2,8 miliarde de Euro până în 2006. Pentru aceste fonduri, UE a trasat ţării noastre priorităţi de alocare: justiţia, afacerile interne, agricultura, dezvoltarea rurală, infrastructura de transport şi de mediu, coeziunea şi construcţiile instituţionale. României i s-a confirmat că până în 2007 va avea *statut de observator în Parlamentul European* ce va fi ales în 2004.

La 16 aprilie 2003 la Atena au fost semnate Tratatele de aderare la UE ale *Poloniei, Cehiei, Ungariei, Slovaciei, Estoniei, Ciprului, Slovaciei, Lituaniei, Letoniei şi Maltei,* pentru ca, la 1 mai 2004 cele zece state din Europa Centrală şi de Est devin membre cu drepturi depline ale Uniunii Europene. Însă rămâne de rezolvat o problemă care constă în trei cifre: „Trecând de la 15 la 25 de state, suprafaţa UE a crescut cu 34%, populaţia cu 29%, dar bogăţia doar cu 8%."

Invitată să înceapă negocierile de aderare de la 1 ianuarie 1998, România a fost inclusă şi în Parteneriatul pentru aderare, fapt care i-a facilitat identificarea domeniilor prioritare pentru pregătirea în vederea aderării: reforma economică, capacitatea de adoptare a acquis-ului comunitar şi capacitatea administrativă de aplicare a acestuia.

După lansarea Strategiei naţionale de pregătire a aderării, a urmat elaborarea şi punerea în aplicare a Programului naţional pentru adoptarea acquis-ului comunitar. Ca urmare, România a putut beneficia de sprijinul financiar al Uniunii Europene, în valoare de 240 milioane Euro anual, acordat în cadrul Programului PHARE pentru finanţarea unor proiecte destinate adoptării acquis-ului. Tot în cadrul pregătirii pentru aderare, România beneficiază din partea Uniunii Europene de asistenţă financiară pentru realizarea unor proiecte sectoriale: infrastructuri, transporturi şi mediu (Programul ISPA), agricultură şi dezvoltare rurală (Programul SAPPARD).

Cât priveşte stadiul negocierilor de aderare, România îndeplinea criteriile politice, dar avea multe probleme în privinţa criteriilor economice, motiv pentru care doar un număr mic de capitole, dintre cele 31 supuse negocierii şi deschise succesiv, au putut fi închise provizoriu8. Autorităţile române s-au angajat, însă, să deschidă toate capitolele de negocieri, până la sfârşitul anului 2002 şi să încheie efectiv negocierile până la sfârşitul anului 2003 sau, cel mai târziu, până în iunie 2004. Tot până în 2004 s-a încheiat procesul de implementare a acquis-ului comunitar. Realizarea acestor obiective au permis ca România să fie luată în calcul la aranjamentele financiare pentru perioada 2007-2013 şi să fie primită în Uniunea Europeană în anul 2007, proces realizat la 1 ianuarie 2007 de ambele state candidate, numărul

[8] Cu privire la procesul de negociere al României şi modul de desfăşurare a acestora, ase vedea **Puşcaş, Vasile,***Negociind cu Uniunea Europeană,* Vol. I-VI. Bucureşti, 2003; Idem, *European Negotiations. A case study: Romanian Accession to the European Union,* I.S.I G, Gorizia, 2006.

membrilor ajungând astfel la 27 de state.

4. TRATATUL DE ADERARE A BULGARIEI ŞL ROMÂNIEI LA UE

Tratatul de aderare a României la Uniunea Europeană a fost în comun cu Tratatul de aderare a Bulgariei. Deşi a fost elaborat în temeiul aceloraşi principii şi după aceeaşi metodă de lucru utilizate la redactarea Tratatului de aderare a celor 10 state[9] noi membre, dispoziţiile Tratatului de aderare a României au ţinut cont de un element deosebit de important în evoluţia Uniunii Europene, şi anume Tratatul de instituire a unei Constituţii pentru Europa, în sensul că intrarea în vigoare a acestuia din urmă condiţiona aderarea ţării noastre. Tratatul de aderare a României şi Bulgariei trebuie să conţină adaptările necesare aduse Tratatului de instituire a unei Constituţii pentru Europa în acest sens, Tratatul cuprinde 3 elemente de structură, şi anume: Părţile principale: Tratatul de aderare propriu-zis şi Actul/Protocolul de aderare; Anexele şi Declaraţiile.

Tratatul de aderare propriu-zis consacră aderarea României şi Bulgariei la Uniunea Europeană, precum şi faptul că, prin aderare, cele două state devin state părţi la Tratatul de instituire a unei Constituţii pentru Europa, în condiţiile reglementate prin Protocolul anexat la Tratat[10].

Actul de aderare cuprinde modificările aduse prin aderarea României şi Bulgariei la Uniunea Europeană tratatelor constitutive în vigoare în prezent, şi anume: Tratatul asupra Uniunii Europene, Tratatul de instituire a Comunităţii Europene şi Tratatul instituind Comunitatea Europeana a Energiei Atomice (EURATOM).

Invitată să înceapă negocierile de aderare de la 1 ianuarie 1998, România a fost inclusă şi în Parteneriatul pentru aderare, fapt care i-a facilitat identificarea domeniilor prioritare pentru pregătirea în vederea aderării: reforma economică, capacitatea de adoptare a acquis-ului comunitar şi capacitatea administrativă de aplicare a acestuia.

După lansarea Strategiei naţionale de pregătire a aderării, a urmat elaborarea şi punerea în aplicare a Programului naţional pentru adoptarea acquis-ului comunitar. Ca urmare, România a putut beneficia de sprijinul financiar al Uniunii Europene, în valoare de 240 milioane Euro anual, acordat în cadrul Programului PHARE pentru finanţarea unor proiecte destinate adoptării acquis-ului. Tot în cadrul pregătirii pentru aderare, România a beneficiat din partea Uniunii Europene de asistenţă financiară pentru realizarea unor proiecte sectoriale: infrastructuri, transporturi şi mediu (Programul ISPA), agricultură şi dezvoltare rurală (Programul SAPPARD).

Semnarea Tratatului de aderare a României la UE producea o serie de efecte. Un efect major al semnării Tratatului de aderare consider că îl reprezintă modificarea statutului României, din stat asociat, candidat la aderare în cel de viitor stat membru al Uniuni Europene (stat în curs de aderare). Acest nou statut conferă României noi drepturi în relaţiile cu instituţiile UE.

Astfel, începând cu luna mai 2005, România a început să participe la lucrările comitetelor Consiliului european şi la alte reuniuni informale organizate sub preşedinţie luxemburgheză. După semnarea Tratatul de aderare a României şi Bulgariei la UE de către cele 25 de state membre, cu 1 ianuarie 2007 cele două state candidate, România şi Bulgaria devin state cu drepturi depline în marea familie a Uniunii Europene.

CONCLUZII

[9] Statele care au aderat la 1 mai 2004.

[10] Tratatul conţine o clauză privind intrarea în vigoare alternativă a Actului de aderare şi a Protocolului de aderare.

Impactul economic și politic al aderării este semnificativ. Uniunea Europeană a devenit cea mai importantă putere economică, în termeni de produs intern brut, ca urmare a lărgirii spre Est. Procesul de lărgire a UE a dus la creșterea presiunii competitive asupra mai vechilor state membre și se pare că acest fenomen va fi resimțit și în viitor. Extinderea Uniunii Europene către Est a reprezentat un succes din punct de vedere economic. Comerțul dintre vechile și noile state membre este în continua dezvoltare. Investițiile străine aduse de companiile din vest au ajutat la crearea de sute și mii de locuri de munca în centrul și estul Europei și a generat totodată profituri de miliarde de euro pentru companiile investitoare.

Recunoscând că actuala Uniune Europeană nu funcționează și că retragerea către un model mai „bilateral" nu va putea face față provocărilor globalizării, Uniunea Europeană „decide să delege mai multă putere, resurse și decizii în afara frontierelor". În acest scenariu – improbabil, procesul decizional devine mai rapid și mai eficient. Până în 2025, aceasta ar însemna că „Europa vorbește și acționează ca un tot în economie și are un singur reprezentant în forurile internaționale", iar o uniune de apărare este creată în colaborare cu NATO.

BIBLIOGRAPHY

- **Avram I.,** *Uniunea Europeană şi aderarea României,*Ed. Sylvi, Bucureşti, 2001.
- **Barna Radu Cristian,***Dezvoltare regională în Europa,* Ed. Fundaţiei pentru Studii Europene, Cluj Napoca, 2007
- **Chivu Gabriela,***Organizaţii interstatale contemporane,* Ed. Argonaut, Cluj Napoca, 2002.
- **Defarges Ph. Moreau,** *Organizaţii internaţionale contemporane***,** Institutul European, Iaşi, 1998.
- **Horga I.,***Construcţie europeană. Tradiţie, realitate şi perspectivă,* Ed. Universităţii din Oradea, 1998.
- **Jinga I.,** *Uniunea Europeană. Realităţi şi perspective,*Ed. LuminaLex, Bucureşti, 1999.
- **Popescu, I. Jinga,** *Organizaţii europene şi euroatlantice*, Ed. Lumina Lex, Bucureşti, 2001
- **Puşcaş Vasile,***Negociind cu Uniunea Europeană,* Vol. I-VI. Bucureşti, 2003
- **Savu Dana Victoria,** *Integrare europeană***,** Ed. „Oscar Print", Bucureşti, 1996.
- **Vese Vasile, Ivan Adrian** (coord.), *Tratatul de la Nisa*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- **Vese Vasile, Ivan Adrian L.,***Istoria integrării europene*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2001.
- **Zăpârţan Liviu Petru,** *Construcţia europeană*, Ed. Imprimeriei de Vest, Oradea, 2000.

ROMANIA, DOBRUJA, CRIMEAN TATARS AND PEOPLE AROUND THEM

Ismail Nilghiun
Lecturer, PhD, Giresun University, Turkey

Abstract:This paper attempts to highlight some aspects of social and cultural history of the Crimean Tatar ethnic minority in Romania, as part of the western hinderland of the Balck Sea, the south-eastern corner of Europe.
This research is based on both quantitative and qualitative analysis for which I used some documents which are part of the heritage of the Başbakanlık Osmanlı Arşivi (The Ottoman Archives of the Prime Minister's Office), issues faced by the refugees during thier refuge from the Crimean peninsula to the Ottoman lands, challenges following thier settlement in the newly created state Romaia, the assimilation process influenced by the nationalist discourse of the Romanian political elites reflected on newpapers of time owned by Constanta County Library „Ioan Roman".
The body of the paper highlights some aspects of historical evolution of the Crimean Tatars living in today's Dobruja, Romania and provides detailes about their religion affiliation and demographic evolution based on Romanian official data.
The conclusion lines of this paper shows my own views on cultural bridges build up by the Crimean Tatars ethnic minority of Dobruja and emphasizes minority's strugle to protect its cultural identiy.

Keywords:Crimea, Dobruja, Crimean Tatars, historical memory, the challenge of diversity.

1.Introduction

1.1. Argument and methods related to this research

It is a great pleasure for me to write this study dedicated to the Crimean Tatars of Dobruja, their origins, homeland and history, as I am a native Crimean Tatar borne in Dobruja, Romania.

This research is based both on quantitative and qualitative variables of some documents, which are part of the heritage of the Başbakanlık Osmanlı Arşivi (*The Ottoman Archives of the Prime Minister's Office*) and the Romanian National Archives County Departments of Constanta. Moreover, "*Analele Dobrogei. Revista societății culturale dobrogene*", *Arhiva Dobrogei. Revista societății pentru cecetarea și studierea Dobrogei*are among the main periodicals contemporaneous to the historical events related with this study. Periodicals are owned by Constanța County Library "Ioan N. Roman".

1.2. A short overview on the Crimean Tatar ethnic minority of Dobruja

This part of the paper contains data on the Crimean Tatars community of Dobruja, Romania: Crimean Tatars: Turkic-speaking people, affiliated to Muslim religion they are Sunni Hanefi, with their country of origin in the Crimean peninsula.

Although considerable research has been devoted to the history of the Crimean Tatars people, rather less attention has been paid to the history of the Crimean Tatars of Dobruja, Romania, to the study of their refugee and their day-today life. Recently, there has been growing interest in the social history of the Crimean Tatars and their runaway from Crimea has become an important aspect of their social history. However, less research was done about their runaway from the Crimean peninsula after the Crimean War 1853-1856, challenges they faced at the end of the Ottoman-Russian War of 1877-1878, how they had to change their life and adapt to the new conditions in newly created Romania.

Alan Fisher in his study "Emigration of Muslims From the Russian Empire" [Fisher, 1999: 172] states "The Crimean Tatars began leaving their homeland in 1772 […]. While it appears that many of the Tatars who left went to the Ottoman Empire, including the Danubian Principalities and Bessarabia, Ottoman sources have not surfaced which could corroborate these large numbers".

The waves of refugees continued after the Crimean War, 1853-1856, and the Ottoman-Russian War of 1877-1878. Many of the refugees with the support of the Ottoman authorities came by sea and were settled on the northern shore of the Black sea and on its western shore, in towns and villages of Dobruja.

1.3.The Crimean Tatars settlement in Dobruja and the Ottoman Archives of the Prime Minister's Office (BOA)

In accordance with the documents of the Ottoman Archives of the Prime Minister's Office (BOA) we can only estimate that there was a great volume of refugees. After the Crimean War, 1853-1856, some of the Crimean and Nogay *muhacirs* settled in Dobruja. Waves of refugees came by boat from Crimea and were settled in villages of today's Dobrudja, which at the end of the 19th century carried the historical name of Danubian Vilayet [Tuna Vilayeti].

For this study I used Crimean Tatars, even though in documents with the Başbakanlık Osmanlı Arşivi (The Ottoman Archives of the Prime Minister's Office) they are named *Kırım ahalisi* and the Nogays are named *Nogay kabilesi* because alongside with the Crimeans there are many Nogays in Dobruja, even though the Romanian census never had a separate entry for Nogays (Ismail, 2017: 7). From the end of the 18th century after Russian annexation (1783) many of the Crimean Tatars started run away from the peninsula together with their families to Ottoman lands, which were more promising of safety and less risked life. There were many waves of refugees from Crimea to Ottoman lands, but for this study I choose the period between 1860 and 1877. For this period is difficult to obtain an accurate number of the refugees, as the runaway from the peninsula lasted for more than ten years after the end of the Crimean War. People run away by land and by sea as danger had not limits on the battlefield. In other words that was a period of struggle for survival. For instance my great grand parents from my brother came by land, but many of the refugees with the support of the Ottoman authorities came by sea and were settled on the southern shore of the Black sea or in its western shore, in towns and villages of Dobruja. In accordance with the documents of the Ottoman Archives of the Prime Minister's Office (BOA) we can only estimate that there was a great number of refugees (Ismail, 2017: 75).

2.Some social aspects about the Crimean Tatars of Dobruja

2.1. Crimean Tatars of Dobruja and people around them

In this study I will try to find an answer to a question, which for many years was a challenge for me, as during the communist era we hadn't had access to vital information regarding the history of Crimea and Crimean Tatars.We lived only with oral history, with stories narrated by our grandparents who practically had told us our history. The question is: What do we know about our nation, as long as we have only a memory of oral history and what can we say about our transformation from Crimean *muhacirs* to Romanian citizens after the Ottoman-Russian War of 1877?

It is still very difficult to answer to such questions as long as the political elites of Crimean Tatars of Dobruja are not interested in the real history based on documents with the Ottoman Archives.

However, it seems worthwhile thinking about how a Crimean Tatar of Dobruja, Romania, in the middle of the 20th century, would answer the questions "Which minority do you belong to? What is your mother tongue? What is your religion? Where is situated your country?". While thinking about the ethnic consciousness, religious and historical views of the Crimean Tatars, Dobruja one should take into account the following considerations. First, not every

Crimean Tatar would answer to such straightforward questions, but such kind of questions, often are asked. Usually people are puzzled by their features and appearance, and would like to know more and even asked about their nationality or ethnic origins. In such situation a Crimean Tatar faced a difficult problem, because during the communist regime the term Crimean Tatar was to designate traitors and enemy. Thus, it is clear that on the verge of the 20th and 21st centuries we have problems defining our ethnic affiliation. Most of us, however, undoubtedly understood our connection with the Crimean Tatars from the Crimean peninsula both in terms of religion and culture. In general, it appears that for many Crimean Tatars of Dobruja, Romania this term has a confessional rather than an ethnic connotation.

2.2. The Crimean Tatar of Dobruja and historical memory

In particular, historical memory has the material embodiment in a territory, which in general is referred to as the "political landscape". A. Smith defines it as as a territorization of memory, and he notes that to become a national, common memory it has to be connected to specific places and territory [Belitska, 2014:50].

The political landscape of Dobruja is composed of symbols related to different periodical times and also symbols of the Crimean Tatars, and one of the important factors is religion, which has a strong influence on the ethnic identity.

As the Crimean Tatars and Ottoman Turks share the same religion and language, for them the memorial space is represented by monuments, which epitomize the Ottoman period. There are some examples, as the tomb of Sari Saltuk Dede, Ali Ghazi Mosque built in 1610 by Ali Ghazi himself (Ayverdi, 2000: 15), Esmahan Mosque built in 1574 (Ayverdi, 2000: 42) by Esmahan, the daughter of the Ottoman sultan, Selim II (Uluçay, 2001: 40) and in 1864 Hünkâr Mosque during the reign of the Ottoman sultanAbdülaziz (Ayverdi, 2000: 39). There are many other mosques and school buildings, which can be considered as embodiment (Ibram, 2007: 170). Another way to incorporate the historical memory into the political landscape is the place name, which play a key role in creating the phenomenon of "imagined communities".

The place names play a key role in religious believes, but also for their long lasting existence on this territory. By Royal Decree No. 4036, 7 Decembre 1929 published in Monitorul Oficial (*Romanian Official Gazette*) No. 274, 9 December 1929, villages name's were changed or translated into Romanian language (Direcția Județeană Constanța a Arhivelor Naționale , DJCAN, fond Prefectura Constanța, dosar 15/1930 (*National Archives County Departments of Constanta, Prefecture fund, File 15/1930*)

As mentioned after 1930, many villages changed their name and got a new Romanian name. Among many other villages there are some examples: *Aziza* now Saligny, *Terziköy* today Runcul, *Kalaköy* now named Capidava and many other villages. Some villages' name were just translated into Romania, such as: Sarıca translated with Gălbiori, Karaomer translated as Negru Voda, Akbaş translated as Albești, Başpınar translated as Fântâna Mare and many others. Some villages as, *Aziza* was renamed Saligni, *Terziköy* was renamed Runcul, *Kalaköy* was renamed Capidava, *Kanlıçukur* translated as Grăniceru and many other villages. For some villages they just translated theır name into Romanian, as: *Kara Omer* translated as Negru Vodă, *Akbaş* translated as Albești, *Başpınar* was translated as Fântâna Mare and many others (Ismail, N., 2015: 491)

2.3. The Crimean Tatars and their religion affiliation

The Crimean Tatars are affiliated to Sunni Hanafi religion. Regarding the distribution of Romanian population by their denomination there are some information by Census of 1992, which after six decades, for the first time gave detailed information about religious believes (Ismail,N., 2015: p. 490)

3. Crimean Tatars of Dobruja and socio-demographic challenges

3.1. Demographic evolution of Crimean Tatar minority during the interwar period

In Romania minorities have progressed culturally, as the Romanian regime did not tryto culturally impose by depriving minorities of their cultural property. The existence of the Crimean Tatar ethnic minority in Dobrudja area maintained the ethnic consciousness and self-preservation of the minority. Dobrudja area comprises two large counties, Constanța and Tulcea.The compared study for the population of the interwar period, based on the census done by the Direction of Statistics from the Ministry of Domains, on the 1st January 1913, and the general census of the Romanian population from the 29th December 1930 organized by the General Statistics reveals that both in Constanța and Tulcea county the Crimean Tatar minority population was in decrease. According to the above table, the census data are relevant for the Crimean Tatar ethnic minority.

The Tatar element in urban and rural in both counties of Dobruja
1913 General census

Table no. 1

Nationaliy	Constanta county			Tulcea County			%
	Urban	Rural	Total	Urban	Rural	Total	
Tatars	2,050	18,159	20,209	221	920	1,141	5.6%

Source: Arbore Al. "Contribuțiuni la studiul așezărilor tătarilor și turcilor în Dobrogea", *Arhiva Dobrogei. Revista societății pentru cecetarea și studierea Dobrogei*, vol. II, București, 1919

General census of the population, Romania 29 decembre 1930.
Vol. II Nation, mother tongue, religion

Table no. 2

Nationaliy	Constanța County			Tulcea county			Muslims %
	Urban	Rural	Total	Urban	Rural	Total	13.1%
Tatars	1,668	13,506	12,174	39	333	372	2.8%

Source: Institutul General de Statistică. Statistica populației, România, 29 Decembrie 1930, Naționalitate, limba maternă, Vol. II, *Monitorul Oficial*, Imprimeria Națională, București, 1938

Although difficult to track the two tables by comparing the statistical data of the Crimean Tatar ethnic minority of Dobrudja, since the data submitted by Census of 1913 are not as extensive as data of Census of 1930, however we can conclude:

1.In 1913, there were 31,623 Crimean Tatar inhabitants located mostly in rural areas, while in 1930 in rural areas lived only 24,637 members.

2. In 1913, in urban area there was a total of 9,819 residents, in 1930 urban residents number reached a total of 9,975 inhabitants.

This study shows a slight increase in urban population at the expense of rural population due to the phenomenon of emigration from the countryside to the urban area. These mutations that occur inside the minority are generated by economic and social factors and by factors such as declining birth rates, increasing mortality.More recent data are given by the population census of 1977, and the population census of 7 January 1992.

3.2. Some thoughts ofRomania's ethnical structure from 1930 to 2011

When it comes to denoting origin by birth or descendent rather than nationality we have to agree with the Romanian historian A.D. Xenopol (Xenopol, D.A.: 1911), who stated "Each ethnic unity is the product of a combination of outstanding human elements or a mixture of these, changed by climate and geographical location,historical development and the influence to which it was submitted, so it constitutes a particularly to all the rest of mankind.And the fact that there is a difference, it is proved to us by the fact that each people speak a particular language, not understandable by other people, and it requires much effort to learn it, as to be able to use it. So, nature itself has put this natural barrier between peoples, forcing them to shape their life inside these barries, and therefore linking human development of these smaller centers".

According to Census of 1930, 1956, 1966, 1977, 1992, 2002 and 2011, Theethnical and confessional structure of Romanian population by nationality is as follows: Romanians, Hungarians, Roma (Gypsies), Germans, Ukrainians, Lippovan-Russians, Turks, Tatars, Serbs (see Table no. 3). It is obvious that the national minorities represent approximately 10% of Romania's population, their linguistic diversity, and territorial distribution raise specific problems to be solved. Romania officially recognizes 18 national minorities, as follows: Hungarians (16 counties in Transylvania and Bacău county), Germans (14 counties in Transylvania), Lippovan-Russians (Brăila and Tulcea counties), Roma (Gypsies), Serbs (Arad, Timiş, Bihor, Sălaj and Caraş-Severin counties), Tartars (Constantza county), Turks (Constantza and Tulcea counties), Ukrainians (Suceava and Tulcea counties).

Theethnical structure of Romania's population, 1930 - 2011

Table no. 3

Year	1930	1956	1966	1977	1992	2002	2011
Total Inhabitants	14,280729	17,489450	19,103163	21,559910	22,810035	21680974	20,121641
Romaninas	11118170	14996114	16746510	18999565	20408542	19399597	16,792,868
Hungarians	1,423459	1,587675	1,619592	1,713928	1,624959	1,531807	1,227,623
Roma (Gypsies)	242656	104216	64197	227398	401087	535140	621,573
Germans	633488	384708	382595	359109	119462	59764	36,042
Lippovan-Russians	50725	38731	39483	32696	38606	35791	23,487
Ukrainians	45875	60479	54705	55510	65472	61098	50,920
Turks	26080	14329	18040	23422	29832	32098	27,698
Tatars	15580	20469	22151	23369	24596	23935	20,282
Serbs	50310	46517	44236	43180	33769	29570	

Source: Recensământul Populaţiei şi al Locuinţelor, Institutul Național de Statistică, 2011

The above-mentioned table underlines the fact that in today's Dobruja there are minorities as Lippovan-Russians, Tartars, Turks and others that are not mentioned in the table as Greeks, Italians and Albanians sharing together in good will and peace the same territory.

4. Sociolinguistic and cultural challenges with Crimean Tatars of Dobruja

4.1. Cultural challenges and right to culture

The cultural participation involves incentives for the parties involved, especially minority representatives. During the last decade or so, EU membership has been a strong incentive for greater cooperation between groups. The building of stable democratic institutions in order to fulfill membership criteria is a triggering factor. Economic aspects are probably the most important incentive. It should be emphasized during times of reforms the while achieving consensus through dialogue among groups and their interests, the national interest must not be ignored. On the contrary the achievement of national interests should reflect success in integration of minorities in society.

In accordance with the Parliamentary Assembly of the Council of Europe Recommendation 1201 (1993) on an additional protocol on the rights of national minorities to the European Convention on Human Rights, Section 3-Sbstantive rights, Article 7: Every person belonging to a national minority shall have the right to freely use his/her mother tongue in private and in public, both orally and in writing. This right shall also apply to the use of his/her language in publications and in the audiovisual sector.

The policy of the Romanian Ministry of Culture about the right to speak and be heard is supported by The Council of Europe on Cultural Policy "…promotion of cultural diversity, assertion of the multicultural perspective and of inter-cultural, and protection of the cultural identity of ethnic communities". The Romanian Cultural Policy supports the culture of the

Romanian minorities. There are some publications, as: Karadeniz, Caș, Renkler, etc., and in the media - Radio broadcasting station in Constanța county, a Tartar / weekly program.

4.2. Sociolinguistic challenges

Currently, in Dobrudja, the region where most of the Crimean Tatar speakers live the inhabitants number is somewhere around 19,000 people. In 2010 the Romanian Government promulgated the law by which the ethnic minority celebrates the official Day of Tartar language. Lawno. 256/2010 reads "…. cultural events dedicated to this day are organized in the localities where members of the Crimean Tatar community live". In accordance with Law no.256/2010, the official Day of Tatar Language will be celebrated in Romania on May the 5th in all rural and urban settlements with members of this ethnic minority, so especially in Dobruja. The official Day of Tatar Language is celebrated by cultural events, so public television and radio will have the mission of broadcasting the event by television and radio programs for minorities. Also, schools teaching Crimean Tatar language, as mother tongue and Islamic religion will organize cultural events dedicated to this day, butthe Crimean Tatar community members do not have schools, teachers, community's inhabitants number is decreasing. We welcome the European Union's financially support for in risk minorities and endangered languages and we appreciate Romanian Government support of the official Day of Tatar Language, but the question that arises from this situation is: who has a financial gain from this?

5. Minorities and diversity dialogue

5.1. Definition of minorities and diversity dialogue

There are different cultural identity values for Christians and Muslims. For a Muslim a cross may have no significance at all, but for a Christian it is the symbol of his faith. Thus cultural identity is always situated in a given cultural context and what does not correspond to the context is often considered to be different, strange, and non-understandable. This means that diversity can never be designated as given and essential. From the example given above it is evident that perceptions of cultural diversity are both learned and continuously changing. Some values, customs, traditions and even attitudes are passed from generation to generation over the centuries, while other elements of the material and spiritual culture undergo quick changes (Petkova, 2006: 3).

Nowadays the process of globalization is a strong factor influencing the cultural identity of ethnic minorities.

5.2. Cultural diversity in the perspective of Dobruja, Romania

Geographical and historical conditions have made Dobruja a place of coexistence of various nations and cultures. Multinational character provided background for the creation of distinct systems of values and attitudes, characteristic to the representatives of different denominations inhabiting the western Romanian shore of the Black Sea. Nowadays, those who constitute the largest ethnic groups are members of Orthodox Churches and Catholic Church: Armenians, Greeks, Russian-Lipovans.

On the basis of the review of the features specific for orthodox and catholic cultures it can be predicted that the differences might be visible in relationships operating in culturally diverse regions.

5.3. Where are the Crimean Tatars of Dobruja today?

Over the last decades the ethnic minorities of Romania have been striving to redefine their political, social, educational and economic environments.

Today, the Crimean Tatars of Romania are organized in an association named *The Democratic Union of the Muslim Turkish Tatars from Romania* (U.D.T.T.M.R), which was founded on the 29thof December 1989.

In accordance with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) the Crimean Tatar language is qualified as severely endangered language. Public instruction of the Crimean Tatar community, from primary school up to high school or higher education is performed in the official language, namely, in Romanian language. The Romanian Ministry of Education supports a specific policy regarding the education for minorities in their mother language. In schools providing tuition in Romanian, children belonging to national minorities can study their mother tongue upon request. However, despite the Constitution, and the Education Law, despite the European Charter for Regional or Minority Languages, the Crimean Tatar children learn their mother tongue on special courses, delivered by the U.D.T.T.M.R on its premises.

6. Conclusions and recommendations

A diverse culture is a reflection of a changing world. In the laboratory research cultural diversity bring high value to government organizations. From cultural diversity benefits associations and organizations by creating a different environment where everyone has access to the same opportunities and challenges.

Educational tools in a cultural diverse environment should be used to educate everyone about diversity and its issues, including laws and regulations. Most institutions and organizations are made up of diverse cultures, so they need to learn how to adapt to be successful.The only advantage of cultural diversity indicated by the government institutions and organizations was better image.

As a conclusion I would like to suggest that diversity is neither a great asset (in terms of cultural identity) or a liability but definitely is closer to the first one because of its symbolic effect (the image of cultural community). Also, I would like to say that the Romanian Government guarantees minorities their rights but there is slippage between facts and acts and the best example is the lack of schools providing education in mother tongue.

BIBLIOGRAPHY

Unpublished sources

Direcția Județeană Constanța a Arhivelor Naționale , DJCAN, fond Prefectura Constanta, dosar 15/1930 (*National Archives County Departments of Constanta, Prefecture fund, File 15/1930*), Monitorul Oficial Nr. 274, din 9 Decembrie 1929), Anexa II la îaltul decret regal nr. 4036, 7 Decembrie 1929 pentru nouile denimiri I. Județe; II. Comunele rurale și sate

Direcția județeană Constanța a Arhivelor Naționale , Fond Cultul Musulman, nr. Inventar 116, dosar: 1/1920-1929

Published sources

a) Documentary :

Biblioteca Municipala Constanta, "Ioan Roman",

"*Analele Dobrogei. Revista societății culturale dobrogene*", an III, **nr.2**, aprilie-iunie, 1922

Arhiva Dobrogei. Revista societății pentru cecetarea și studierea Dobrogei", vol. II, București, 1919

Institutul General de Statistică. Statistica populației, România, 29 Decembrie 1930, Naționalitate, limba maternă, Vol. II, *Monitorul Oficial*, Imprimeria Națională, București, 1938

b) Narative:

Fisher, Alan, 1999, A Precarious Balance: Conflict, Trade, and Diplomacy on the Russian-Ottoman Frontier, in *Analecta Isisiana*, **XL**, The Isis Press, Istanbul, pps.171-191.

Ismail, Nilghiun, 2017, *Balkan Turks The Crimean Tatars of Dobruja*, Prouniversitaria, București

Ismail, Nilghiun, 2015, Identitatea istorică a comunității turco-tătare din Rommânia in *Turcii și tătarii din Dobrogea,* coordinated by Adriana Cupcea, Editura Institutul pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, Cluj-Napoca, pps. 151-171.

General works

Ayverdi, Hakkı Ekrem, 2000, *Avrupa da Osmanlı Mimârî Eserleri. Romanya Maciaristan*, Diacan Grafik Seçil Ofset, İstanbul

Ibram, Nuredin, 2007, *Islamul pur și simplu Musulmanii din România*, Editura Golden Print, Constanța

Petkova, Diana, 2006, Cultural Diversity in People's Attitudes and Perceptions in Nota di Lavoro, no.56, Fondazione Eni Enrico Mattei
http://www.feem.it/Feem/Pub/Publications/WPapers/default.htm

Xenopol, A.D., 1911,Unitatea sufletului românesc, Conferință ținută la Piatra Neamț, 5 dec. 1910, reprodusă de Revista Arhiva, **nr. 5**, mai 1911, București

Online sources

http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/
http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta93/EREC1201.htm
http://www.feem.it/Feem/Pub/Publications/WPapers/default.htm

THE WOLF AND THE FOLK CALENDAR

Delia Anamaria Răchişan
Lecturer, PhD, Technical University of Cluj-Napoca - Baia Mare Northern University Center

Abstract: The paper aims to highlight the days consacrated to the wolf encountered during the year and mentioned in the Folk Calendar. We start from the premise that in the past there were more than 30 days dedicated to the wolf, which attests the renewal of the calendaristic time, namely, the renewal of the Dacian New Year, aspect confirmed also by the ethnologist Ion Ghinoiu. The Dacian New Year ends with Saint Nicholas. An important role was played by Moş Andrei and Moş Nicolae. In the present, in the center of attention there are other santas: Moş Ajun and Moş Crăciun. In the days consacrated to the wolf, the ritual praxis was respected. We recall some interdictions strictly respected in the Romanian villages: the word "wolf" was not pronounced (on the contrary, the wolves were coming to the man`s household); symbolically "the wolf's mouth" was bind (emphasizing on the „apotropaic" [defense] function); in order to protect both the people and the domestic animals „marhăle", the blunt objects of the household were used (for example, the saw, the scissors, the brush with teeth used for wool teaselling, etc.); it was was forbidden working with wool or animal skins– spunning, using of the loom [„teară"]; throwing out the ashes (it was believed that the shewolves that swallowed coals have become fertile and have bred, and the shewolves that did not eat coals have become barren). Referring to the Folk Calendar, we mention a few days dedicated to the wolf: Sânpetru de Iarnă (January 16th), Tănase de Ciumă (January 18th), Filipii de Iarnă (January 25th-31st), Stretenie (February 2nd), Sânpetru de Vară (June 29th), Circovii de Vară (July 15th-17th or July 16th-18th), Lupu (August 22nd), Teclele (September 24th), Berbecarii (September 26-28th), Lucinul (October 18th), Ziua Lupului (November 13th), Filipii de Toamnă (November 14th-21st), Ovidenie (November 21st), Sântandrei (November 30th), Sfântul Nicolae (December 6th), etc. The osmosis wolves – dacians, the wolves` fangs encountered in the traditional art – textiles (shirts, towels, tablecloths), wooden objects (crosses, seal engravers, traditional ornaments, wooden gates, salt cellars etc.), the impressive number of days confirms the importance assigned to this zoomorphic symbol, both by the former Dacians and by the peasants, currently living in the world of the Romanian village.

Keywords: days consacrated to the wolf, Folk Calendar, Dacian New Year, interdictions, predictions.

1. Introducere

Lucrarea îşi propune să evidenţieze zilele consacrate lupului din Calendarul popular.

Se crede că există treizeci şi cinci de zile dedicate lupului. Aceste zile atestă reînnoirea, ciclicitatea timpului calendaristic, primenirea Anului Nou dacic, aspect confirmat şi de specialiştii avizaţi: „un „scenariu ritual de înnoire a timpului calendaristic, probabil Anul Nou Dacic"[1]. Raportându-ne la Anul Nou dacic trebuie să menţionăm faptul că zilele consacrate lupului se încheiau de Sfântul Nicolae. În prezent, Moş Ajun şi Moş Crăciun au un rol extrem de important asupra mentalităţii oamenilor din mediul rural şi urban. În trecut, Moş Andrei şi Moş Nicolae aveau un status aparte în mentalul colectiv. Zilele consacrate lupului sunt sărbători păgâne care fac parte din Calendarul popular: „din cele 50 de zile de sărbători păgâne din «calendarul babelor», 35 erau consacrate lupului"[2].

[1] Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicţionar,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001, p. 109.
[2] Cornel-Dan Niculae, *Leacuri şi remedii magice din Carpaţi. Magia şi fiinţele fantastice din arhaicul românesc*, Bucureşti, Editura Carpathia Rex, 2005, p. 89.

Cele peste treizeci de zile consacrate lupului prezintă asemănări și deosebiri.

a. **Menționăm câteva asemănări care vizează toate zonele etnografice ale țării noastre:**

a_1 respectarea cu strictețe a unor interdicții și predicții;

a_2 importanța alocată acestui simbol totemic complex – lupul;

a_3 colții de lup, întâlniți pe cămăși, pe obiecte din lemn (pecetare, porți de lemn, lăzi de zeste, sărăriță), pe podoabe tradiționale, au o funcție „apotropaică" [de apărare].

b. **Amintim și câteva deosebiri specifice tuturor regiunilor din țara noastră:**

b_1 zilele alocate lupului nu aparțin unui singur anotimp;

b_2 denumirile regionale, praxis-ul ritualic diferă în funcție de zona etnografică;

b_3 o sărbătoare poate avea alocată o zi sau mai multe zile.

Indiferent de regiune, interdicțiile și predicțiile vizează același aspect.

c. **Enumerăm câteva interdicții respectate cu strictețe în lumea satului românesc:**

c_1 să nu se pronunțe cuvântul „lup" pentru a nu atrage lupii în gospodărie și pentru a nu le mânca oamenilor „marhăle" [animalele];

c_2 să nu se toarcă, să nu se folosească „teara" [războiul de țesut];

c_3 să nu se arunce, în ziua respectivă, cenușă sau cărbuni pe afară, deoarece dacă lupoaicele înghit cărbuni devin fertile.

d. **Amintim câteva predicții respectate cu sfințenie în satele românești:**

d_1 dacă se leagă anumite obiecte contondente – ferăstrăul, foarfeca, „hrebdinca" [peria cu dinți de lemn sau de fier, utilizată la scărmănatul lânii], lupii nu atacă animalele din gospodăria respectivă;

d_2 dacă se spală o cămașă într-o zi consacrată lupului se opărește gura lupului și nu provoacă pagube în gospodărie;

d_3 dacă nu se postește în zilele dedicate lupului urmează nenorociri pricinuite de lupi.

Lupii reprezintă un simbol zoomorf unic și complex. Îi caracterizează dârzenia și unitatea. Trăind în haită, lupii sunt foarte buni strategi și extrem de uniți. Lupul *alfa* îi domină pe lupii *omega*: „se gândește la el, dar și la lupii mai bătrâni, la cei șchiopi, la cei orbi, slabi și bolnavi sau la lupoaicele care alăptează puii și nu pot merge la vânătoare"[3]. Totodată, lupul este printre puținele animale care își alege perechea pe viață.

e. Lupii nu trebuie corelați doar cu sărbătorile incluse în Calendarul popular, ci și cu momentele esențiale din viața omului (naștere, căsătorie, moarte)[4].

e_1 **Lupii și momentele tari (nașterea)**

e_{1i} În trecut se apela la un botez păgân, folosindu-se ca recuzită ritual-magico-simbolică, gheara sau colțul de lup. Puterea lupului constă în colții și în ghearele sale. Pierderea unui dinte echivalează cu moartea acestuia. La nașterea nou-născutului, trei feciori încinși cu brâu roșu trasau cu gheara de lup trei cercuri concentrice. Nou-născutul era introdus în cele trei cercuri, apoi i se dădea un nume: „trecând prin aceste cercuri, copilul e numit (deci introdus în lume, confirmat în planul existenței umane) și curățat de toate elementele malefice"[5].

e_{1ii} Pentru a se reinstaura starea de sănătate, în familia în care copiii se îmbolnăveau grav, se apela la un ritual păgân. Copilul era vândut simbolic pe fereastră și primea un nou nume, de obicei Lupu.

e_{1iii} Pentru a-și recăpăta vitalitatea, nou-născutul era scăldat în apa în care s-au îmbăiat lupii.

[3] Jiang Rong, *Totemul lupului*, vol. 1, traducere din limba chineză de Roxana Rîbu, București, 2011, p. 337.

[4] Vezi detalii la Delia Anamaria Răchișan, *Mitologia românească și estetica artei tradiționale,* București, Editura Academiei Române, 2015, pp. 122-126.

[5] Mihai Coman, *Mitologie română*, vol. 1, București, Editura Minerva, 1986, p. 145.

e_{1iv} Pentru a fi viguros, nou-născutul era alăptat ritual, prima dată, printr-o tetină uscată de lupoaică sau printr-o gură de lup: „un instrument ritual în formă de cerc, confecţionat dintr-o falcă şi piele de lup”[6].

f. **Lupii și riturile de trecere (căsătoria)**

La casele cu fete cu status premarital sau la casele cu neveste tinere se practicau jocuri cu măști. Feciorii se deghizau în lupi, iar fetele nemăritate şi nevestele tinere dacă reuşeau să smulgă câte un fir din masca de lup aveau convingerea că, la momentul oportun, devin prolifice: „intervenea credinţa ca la casele femeilor sterpe să joace tineri mascaţi în lupi, pentru a le face fecunde”[7].

g. **Lupii și momentele esențiale din viața omului (moartea)**

În *Cântecul Zorilor,* lupul stăpânește universul „htonian” [teluric] şi are un rol psihopomp. Lupul, având acces la planul terestru cunoaște, de exemplu, drumul întortocheat, labirintic al pădurii care reprezintă, la nivel simbolic, un spațiu închis. Lupul, având rol de călăuză îl ajută pe dalbul pribeag să treacă cu bine peste vămile care îi apar în cale în marea trecere, în drumul către „lumea fără dor” [lumea de dincolo]: „Şi-ţi va mai ieşi / Lupul înainte, / Ca să te înspăimânte, / Să nu te spăimânţi, / Frate bun să-l prinzi, / Că lupul mai ştie / Seama codrilor / Ş-a potecilor. / Şi el te va scoate / La fecior de crai / Să te ducă-n Rai”[8].

h. **Lupii asociați cu anumite categorii folclorice − basme, descântece, jocuri de copii, legende, proverbe**[9].

h_1 Lupii în basme

În basme, lupul este când malefic (*Scufița roşie* – Charles Perrault; Frații Grimm), când benefic şi năzdrăvan (*Lupul cel năzdrăvan şi Făt-Frumos* – Petre Ispirescu).

h_2 Fire de lup se foloseau în descântece de „dezlegat naşterea”. În descântecele „de alungat boala” se foloseau anumite obiecte simbolice: gheară de lup, falcă, piele de lup etc.

h_3 În jocurile de copii, în numărători, uneori lupul este apelat *Halea-Malea.* Alteori apare în jocurile de inițiere în moarte (jocul *Lupul şi mieii*).

h_4 Conform legendelor există mai multe ipoteze:

h_{4i} Lupii au fost creați de Necurat: „s-a apucat dracul să facă şi el ceva. A făcut din lut un lup”[10];

h_{4ii} Lupii sunt câinii sălbăticiți ai Apostolilor Petru şi Andrei.

h_{4iii} Inițial, lupii au fost ființe umane.

h_5. Lupii şi proverbele[11]

Există o taxonomie a proverbelor. Enumerăm câteva proverbe:

h_{5i}Proverbe care exprimă un adevăr general: Şi lupul sătul şi mielul întreg nu se poate./Ce s-a dus pe gât de lup nu mai vede soare.

h_{5ii}Proverbe care nu exprimă un adevăr general: „Lupul când îmbătrâneşte, atunci şi şoarecii încalecă pe el”.

---

[6] Dumitru Manolache, *Sfântul Apostol Andrei şi protocreştinismul în spaţiul românesc. Lupii mielului*, Bucureşti, Editura Arhetip, 2004, p. 42.

[7] Cornel-Dan Niculae, *op. cit.*, p. 90.

[8] Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicţionar*, ed. cit., p. 110; Mihai Pop, *Mitul marii treceri*, în *Folclor literar*, vol. 2, Timişoara, 1968, p. 84.

[9] Vezi detalii la Delia Anamaria Răchişan, *Mitologia românească şi estetica artei tradiţionale,* Bucureşti, Editura Academiei Române, 2015, pp. 117-122.

[10] *** *Legendele faunei*, vol. 3, Ediţie critică şi studiu introductiv de Tony Brill, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională”, Bucureşti, 1994, p. 42.

[11] Vezi proverbe despre lup la Ion Cuceu, *Dicţionarul proverbelor româneşti*, Bucureşti, Litera Internaţional, 2006; George Muntean, *Proverbe româneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 181.

h_{5iii}Proverbe metaforice: Lupul cu slugi rămâne flămând./Vorbeşti de lup şi lupul la uşă./Lupul îşi schimbă părul dar năravul ba.

i. **Relația osmotică lupi-daci**

Interacțiunea dintre lupi și daci nu trebuie eludată[12]. Aducem câteva argumente în acest sens:

i_1 Stindardul dacic are cap de lup şi trup de şarpe–balaur.

i_2 Lupul reprezenta un însemn heraldic al corpului preoţesc dac.

i_3 În perspectiva mitologică a istoriei, poporul român s-a născut sub semnul lupului.

i_4 Singurul popor care a reuşit să îi învingă pe daci au fost romanii: „un popor al cărui mit genealogic s-a constituit în jurul lui Romulus și Remus, copiii Zeului-Lup Marte, alăptați și crescuți de Lupoaica de pe Capitoliu”[13].

i_5 Termenul „daci” înseamnă „lupi” (*dáoi* după Strabon, *dáos* era numele frigian al lupului): „Oraşul Daoús-dava, în Moesia Inferior, între Dunăre şi Haemus, însemna literalmente «satul lupilor». Deci dacii se numeau ei înşişi mai demult «lupi» sau «cei care sunt asemeni lupilor», cei care seamănă cu lupii”[14].

i_6 Apostolul Andrei, denumit și Apostolul Lupilor, a propovăduit cuvântul Domnului în Dacia și conform legendelor a reuşit să îi creştineze pe daci.

2. Sărbătorile păgâne consacrate lupului din calendarul popular

Raportându-ne la Calendarul popular, menționăm câteva zile consacrate lupului: *Sânpetru de Iarnă* (16 Ianuarie/Gerar), *Tănase de Ciumă* (18 Ianuarie/Gerar), *Filipii de Iarnă* (25–31 Ianuarie/Gerar), *Trif* (1 Februarie/Făurar), *Sânpetru de Vară* (29 Iunie/Cireşar), *Circovii de Vară* (15–17 Iulie/Cuptor sau 16-18 Iulie/Cuptor), *Lupu* (22 August/Gustar), *Teclele* (24 Septembrie/Răpciune), *Berbecarii* (26–28 Septembrie/Răpciune), *Lucinul* (18 Octombrie/Brumărel), *Ziua Lupului* (13 Noiembrie/Brumar), *Filipii de Toamnă* (14-21 Noiembrie/Brumar), *Ovidenie* (21 Noiembrie/Brumar), *Sântandrei* (30 Noiembrie/Brumar), *Sfântul Nicolae* (6 Decembrie/Undrea) etc. Analizăm succint fiecare zi consacrată lupului în parte.

k_1 Sânpetru de Iarnă (16 Ianuarie/Gerar)

Sânpetru de Iarnă este patron al lupilor. De *Circovii de Iarnă*, divinitatea *Sânpetru de Iarnă*, călare pe un cal alb, împarte prada fiecărui lup – căprioară, miel, om etc. Conform unei legende, un om curios din fire a vrut să asiste cum Sînpetru împarte prada fiecărui lup. După ce a ajuns în pădure s-a urcat într-un arbore înalt. Fiecare lup a primit câte o pradă în afară de un lup șchiop: „Tu îl vei mâca pe cel ce s-a suit și se află în copacul acesta!”[15] Omul a strigat după ajutor. S-au apropiat de copac niște oameni, iar lupul a fugit. Omul din copac le-a povestit celorlalți oameni întâmplarea. Omul a coborât, apoi toți au luat prânzul. Lupul cel șchiop i-a pândit din tufișuri: „se repezi ca o săgeată asupra lor, îl înhață pe omul scoborât din copac și fugind cu el în pădure se apucă și-l mână. Și așa, ceea ce a fost menit de Sânpetru s-a împlinit. De atunci țin oamenii ziua aceasta ca și duminica pentru că se tem de lupi și pentru că Sânpetru e patronul lupilor”[16]. Sfântul Petru ocrotește vitele, iar lupii nu le-ar putea mânca fără încuviințarea sa. În popor circulă credința că cine nu postește de

[12] Vezi detalii la Delia Anamaria Răchișan, *Mitologia românească și estetica artei tradiționale,* ed. cit., pp. 113-116.
[13] Cornel Dan Niculae, *op. cit*., p. 37.
[14] Mircea Eliade, *Dacii şi lupii,* în *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p. 21.
[15] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. 1, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2011, p. 289.
[16] *Ibidem.*

ziua lui vor suporta anumite consecințe. Interdicțiile sunt respectate cu sfințenie: „bărbații nu lucrează lucruri mari pe afară, iar femeile, în casă, nu torc, nu țes și nu cos”[17].

k_2Tănase de Ciumă (18 Ianuarie/Gerar)

Tănase de Ciumă este denumirea populară a sfântului creştin invocat pentru sănătatea oamenilor şi pentru vindecarea unor boli, precum ciuma, denumită „moartea neagră” sau „moartea roşie”. În cazul unei epidemii, femeile şi fetele cu status premarital confecţionau în noaptea spre 18 ianuarie sau când era cazul o cămaşă cu funcţie „apotropaică” [de apărare]. Se credea că sfântul invocat şi cămaşa alungau epidemia şi se reinstaura starea de echlibru: „S-au strâns zece femei într-o seară ca să facă o cămaşă a ciumii. O [Au] meliţat cânepa, o [au] tors-o, o [au] ţesut-o, o [au] cusut-o într-o seară şi o [au] dus-o între hotare până la miază-noapte şi o [au] îngropat-o în pământ ca să nu intre ciuma în sat, să rămâie îngropată. Căci, când intra în sat, mureau cu grămada. Dacă făceau lucrul acesta nu mai mureau oamenii”[18]; „Cămaşa Ciumii la români, ţesută şi cusută într-o singură noapte de femei bătrâne sau de fecioare şi aşezată în calea presupusă a molimei era o modalitate magică de apărare”[19]. Menţionăm că Antanasiile (16-17 ianuarie) fac trimitere la Cuviosul Antonie cel Mare și la Sfântul Atanasie. Amalgamarea atestă vechimea sărbătorilor. Antanasiile sunt zile prăznuite pentru a sista starea maladivă: „sunt zile rele de boli mari și ameţeli de cap și de dat de rău al copiilor”[20]. Sunt trei sfinți cărora li s-au atribuit trei zile consecutive: Anton (16 ianuarie), Atanasie (17 ianuarie), Ciril (18 ianuarie)

k_3 Filipii de Iarnă (25–31 Ianuarie/Gerar)

Filip (< gr. *Philippos*) este un antroponim vechi. Aceste zile trebuie corelate cu fertilitatea.Văduvele, mamele, bunicile posteau. Mama care avea mai multe fete le putea oferi alături de zestre și câte un Filip: „Unele ţineau un Filip (o zi), altele doi Filipi (două zile), altele trei sau mai mulţi. Când îşi măritau fetele, mamele le dădeau, alături de zestre, şi câte un Filip. Dacă avea mai multe fete, mama putea să rămână fără Filip”[21]. Unii ţin şapte *Filipi*, alţii, trei, doi sau unul. Filipii se ţin contra lupilor şi contra bolilor. Există interdicţii şi prescripţii severe: „În Filipi să nu dai împrumut sau cenuşa afară, că-ţi mănâncă lupii vitele”[22]; dacă de Filipi se spală cămaşa, aşa cum s-a mai menţionat, atunci „opăreşti gura gavătului”[23]. Filipii de Iarnă sunt divinităţi protectoare ale lupilor. Păcurarii celebrează Filipii la sfârşitul lunii ianuarie şi în anumite zone etnografice la începutul lunii februarie: „În Calendarul popular, Filipii de Iarnă indică sfârşitul unei lungi perioade de împerechere a lupilor începută cu aproximativ 80 de zile în urmă, la Filipii de Toamnă”[24].

k_4 Trif (1 Februarie/Făurar)

[17] *Ibidem.*
[18] Culegător: Răchişan Delia-Anamaria, informator: Ilea Petru, 70 ani, sat Sârbi, comuna Budeşti, Maramureş, 2012.
[19] Ivan Evseev, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara, Editura Amarcord, 1994, p. 32.
[20] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. 1, ed. cit., p. 284.
[21] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976, p. 127.
[22] Irina Nicolau, Carmen Huluţă, *Credinţe şi superstiţii româneşti*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000, p. 147.
[23] *Ibidem*, p. 17.
[24] Ion Ghinoiu, *Comoara satelor. Calendar popular*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005, p. 30.

În Calendarul popular îl întâlnim pe Sfântul Trifon: „patron al lupilor, omizilor, lăcustelor, viermilor şi gândacilor”[25]. Interdicțiile sunt severe: „Să nu munceşti în ziua de Trif [Sf. Trifon], că-ţi ia lupul vitele”[26]. Conform unei legende, asemenea lui Sânpetru, *Sf. Trif* împarte hrană lupilor. Se crede că un om a împuşcat o mulțime de lupi până i s-au terminat gloanțele. Sf. Trif i l-a oferit, pe acel om, drept hrană unui lup șchiop. Omul a fost salvat de către niște oameni, care auzind strigătele sale de ajutor, l-au dus acasă. De frica lupilor, ori unde mergea era purtat de feciorii săi într-o ladă. Într-o zi, pe un pod, le-a ieşit un om în cale: „– Dragii mei! luați-mă și mă ascundeți, că iată vine un lup în urma mea!”[27] Omul s-a dovedit a fi, de fapt, un lup metamorfozat în om: „Dar când ridicară capacul, ce să le vadă ochii? Văd un lup sărind din ladă”[28]. Tatăl feciorilor nu a putut păcăli soarta. A fost hărăzit lupului șchiop.

În această zi, pentru a fi protejate, pentru a nu fi atacate de lupi, vitele sunt stropite cu agheasmă și li se dă puțină sare.

k_5. Sânpetru de Vară (29 Iunie/Cireşar)

Sânpetru de Vară indică, în Calendarul popular, miezul verii agrare. Fratele său este Sânpetru de Iarnă, patronul lupilor. Personajul ambivalent (teluric și uranian) deține cheia Raiului și i se cuvin o serie de atribuții: „fiind mai mare peste cămările cerești împate hrană animalelor sălbatice, în special lupilor, fierbe grindina pentru a o mărunți prin topire și a deveni mai puțin periculoasă. La marile sărbători calendaristice (Crăciun, Anul Nou, Bobotează, Măcinici, Sângiorz, Sânziene), Sânpetru poate fi văzut de pământeni la miezul nopții, când se deschide pentru o singură clipă cerul, stând la masa împărătească în dreapta lui Dumnezeu”[29].

k_6 Circovii de Vară (15–17 Iulie/Cuptor sau 16-18 Iulie/Cuptor)

Circovii de Vară, sărbătoriți la miezul verii pastorale, reamintesc de Circovii de Iarnă (16-18 Ianuarie/Gerar), prăznuiți la miezul iernii pastorale. Și de Circovii de Vară se respectă cu sfințenie anumite interdicții legate de muncă: „Singura activitate admisă este culegerea tulpinilor de pelin și peliniță pentru confecționarea măturilor”[30]. În aceste zile, apelându-se la praxis-ul ritualic se alungă bolile neuropsihice, grindina, incendiile, lupii care ar vrea să prădeze turmele de oi. Pe 17 Iulie/Cuptor, oltenii o invocă pe Marina, pentru sufletele copiilor trecuți la cele veşnice. Circovii de Vară sunt forțe supraumane care au impact asupra universului celest și htonian: „Divinități meteorologice care provoacă fenomenele violente ale naturii pe timpul verii (vârtejuri, tunete și trăsnete) și pagube aduse de fiarele sălbatice în turmele de vite”[31].

k_7 Lupu (22 August/Gustar)

În această zi, femeile, fetele nu se piaptănă pentru a nu se înmulți lupii. Foarfeca, ferăstrăul, peria de țesălat lâna sunt legate simbolic cu sfoară pentru a închleşta gura lupului. Într-o astfel de zi nu este rostit cuvântul „lup”. În unele zone, pentru a fi îmbunat, i se spune „godineț”/„gădineț”. Sesizăm și o mutație funcțională: „Este posibil ca una dintre tradiţiile care a migrat din toamnă, de la Anul Nou dacic la Anul Nou contemporan, celebrat la solstiţiul de iarnă, să fi fost sacrificiul porcului”[32].

k_8 Teclele (24 Septembrie/Răpciune)

[25] Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicţionar,* ed. cit., p. 193.
[26] Irina Nicolau, Carmen Huluţă, *Credinţe şi superstiţii româneşti*, ed. cit., p. 148.
[27] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. 1, ed. cit., p. 301.
[28] *Ibidem.*
[29] Ion Ghinoiu, *Comoara satelor. Calendar popular*, ed. cit., p. 141.
[30] *Ibidem*, p. 155.
[31] Ion Ghinoiu, *Dicționar. Mitologie română*, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2013, p. 80.
[32] Ion Ghinoiu, *Sărbători şi obiceiuri româneşti,* Bucureşti, Editura Elion, 2002, p. 371.

Teclele au preluat numele Sfintei Mucenițe Tecla din Calendarul creștin. În anumite zone etnografice, Teclele au loc în zilele Berbecarilor. Filipul din 30 ianuarie se numește în anumite zone Ticlele. În această zi nu se mătură, nu se spală, nu se aruncă cenușa din casă.

k_9 Berbecarii (26–28 Septembrie/Răpciune)

În anumite regiuni, *Berbecarii* se numesc Filipi. În aceste zile se prăznuiau „lupinii" și se respectau interdicțiile și predicțiile.

k_{10} Lucinul (18 Octombrie/Brumărel)

Lucinul coincide cu celebrarea Sfântului Apostol şi Evanghelist Luca din Calendarul creştin ortodox. Lucinul, în calitate de divinitate protectoare a lupilor este prăznuit într-o anumită perioadă de timp: „în perioada formării haitelor în vederea reproducerii"[33].

k_{11} Ziua Lupului (13 Noiembrie/Brumar)

Pe meleagurile maramureşene, în luna noiembrie este „ziua luptilor": „în această zi nu văd bine, nu aud, la fel nu pot mânca pentru că le este legată gura: femeile leagă foarfecele, securea, cuţitul, pieptenele [...] hrebdinca"[34]. Se crede că în zilele dedicate lupului, acesta îşi vede coada, adică „gâtul ţeapăn al lupului devine mobil"[35].

k_{12} Filipii de Toamnă (14-21 Noiembrie/Brumar)

Filipii pot să fie prăznuiți mai multe zile. Împerecherea lupilor are loc de *Filipii de Toamnă*, după care urmează o perioadă de gestație. Filipii sau „lupinii" au diverse denumiri: *Pilipi, Cilipi, Hilipi.* Filipii, aceste reprezentări mitice nu trebuie confunate cu Sfântu Filip din Calendarul creștin. Zilele de Filipi, moștenite pe linie matriliniară, stăteau sub tutela lupului: „Filipii sunt legați, fără îndoială, de lupi, cele mai fioroase carnasiere din România"[36]. În aceste zile nu se scoate gunoiul afară, nu se lucrează cu acul, cu lâna, dat fiind faptul că este „rău de lup"[37]. Cert este faptul că de Filipi începea ciclul de perpetuare a lupilor și nu se pronunța cuvântul „lup" pentru a nu-i atrage la staului cu oi.

k_{13} Ovidenie (21 Noiembrie/Brumar)

Conducătorul lupilor este Filipul cel Mare sau Filipul cel Șchiop ori Gădinețul cel Șchiop, sărbătorit de *Ovidenie*. Filipul cel Mare era lupul *alfa*. Pentru a nu fi atacate vitele, coarnele acestora, inclusiv staulul, ușile de la grajdi, porțile erau unse cu ai/usturoi (funcție apotropaică). Peste sărbătoarea păgână (Ovidenie) s-a suprapus sărbătoarea creștină (Obrejenie, Vovidenie – intrarea în Biserică a Fecioarei Maria). Ovidenia marchează renovarea timpului, renovarea Anului Nou dacic. Există anumite credințe legate de această zi: „în Bucovina se credea că în această zi s-ar fi născut Hristos"[38]

k_{14} Sântandrei (30 Noiembrie/Brumar)

Sfântul Apostol Andrei este menționat atât în Calendarul creștin (*Sfântul Apostol Andrei cel Întâi Chemat – Ocrotitorul României*), cât și în Calendarul popular (denumiri regionale: *Andreiu', Andreluşă, Andreiul lupilor, Apostolul lupilor, Indreiul lupilor, Gădineţul Şchiop, Sântantrei, Sânt Indrea, Sfântu' Andreiu', Ziua Luptilor,*

[33] Ion Ghinoiu, *Dicționar. Mitologie română*, ed. cit., p. 167.
[34] Ion Bogdan, Mihai Olos, Nicoară Timiş, calendarul *Maramureşului,* Asociaţia Folcloriştilor şi Etnografilor „Măiastra", Asociaţia Tinerilor Artişti, Baia Mare, 1980, p. 101.
[35] Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicţionar,* ed. cit., pp. 79–80.
[36] Ion Ghinoiu, *Sărbători şi obiceiuri româneşti,* ed. cit., p. 364.
[37] *Ibidem.*
[38] Ion Ghinoiu, *Dicționar. Mitologie română*, ed. cit., p. 212.

Ziua Lupului etc.)[39]. Apostolul Andrei a propovăduit cuvântul Domnului în Asia Mică, apoi şi-ar fi continuat peregrinarea în Peninsula Balcanică, în Sciția (Zonele din nordul Mării Negre și Dobrogea), în sudul Rusiei de astăzi, apoi s-ar fi reîntors în Grecia. Conform legendelor, Apostolul Andrei, denumit și *Apostolul Lupilor*. Interdicțiile, transmise de la străbuni sunt respectate cu strictețe: „Cine lucră [lucrează] la *Andreiu*', pe acela îl mănâncă lupii şi mănâncă marhăle [animalele din gospodărie] pă [pe] hotar [...] legau fusul şi sucitorul şi ziceau că leagă gurile lupilor"[40]; „a fost o femeie demult, care a lucrat în ziua de Andrei. [...]. Cum a ieşit, lupii au fost în ocol şi hop pe ea. Odată au sărit pe ea şi au prins-o. Şi dacă nu săreau vecinii, tătă huc ar fi mâncat-o"[41]; „Înspre Sfântul Andrei să nu măturі casa, că-ţi mănâncă lupul vitele"[42]. Legarea gurii lupilor se practică în anumite sate și în prezent: „Io nu leg pieptenele, foarfecele, hrebdinca, io leg gura lupilor ca să nu poată strâca oile, marhăle şi oamenii din familia mea"[43]; „Sătenii din anumite zone ale ţării practicau obiceiul «legării lupului». Se plămădea o pâine numită «stolnic», din făină de grâu amestecată cu făină din os de lup şi, în a treia zi de Crăciun, stăpânul casei o lega cu un lanţ, o rupea şi fiecare suflet din gospodărie, om sau animal, mânca o bucată. Se spune că nicicând o vietate ce a mâncat din această pâine specială nu a fost atacată de lup"[44]. Apostolul Andrei a murit la Patras, în Grecia, răstignit pe o cruce în formă de „X" cu capul în jos.

k_{14} Sfântul Nicolae (6 Decembrie/Undrea)

Moş Nicolae ajută văduvele, orfanii, fetele sărace; protejează soldații și marinarii; păzește Soarele și apare pe un cal alb, odată cu prima zăpadă. Crenguța de măr, pusă în apă de Sfântul Andrei sau de Sfântul Nicolae, înflorește de Anul Nou. În trecut era folosită pe post de sorcovă. Conform Calendarului creștin, Sfântul Nicolae a fost episcop în Myra. Se crede că la miezul nopții, de Crăciun, poate fi văzut la masa împărătească alături de Bunul Dumnezeu și de alți sfinți. Ziua de 6 Decembrie (Undrea) încheie ciclul sărbătorilor din Calendarul popular dedicate lupului și Anului Nou dacic.

3. Lupul din perspectivă lingvistică

Pe teritoriul țării noastre, lupul poate fi corelat cu diverși termeni: maghiară *farkas* (*Farcaş, Fărcaş, Fărcaşiu, Fărcaşu, Fărcăşan*), sl. *vuk / vluk* (*Vâlcu, Vâlcea, Vâlcan, Vâlcănescu, Vulcan, Vulcănescu*). Toponimele, antroponimele relevă acest aspect. Enumerăm câteva antroponime răspândite pe teritoriul țării noastre: *Alupei, Lupu, Lupan, Lupaşcu, Lupescu, Lupei, Lupoi, Lupulescu, Lupşor, Lupuşor, Paşcu, Paşcan, Păşcan, Filip* etc.

4. Colții de lup și arta tradițională

Colții de lup nu trebuie confundați cu alte simboluri: „ghinuri" [motivul unghiei], „corigău" [linia în zig-zag], dinții de la ferăstrău. Colții de lup subliniază

[39] Vezi detalii despre Apostolul Andrei la Delia-Anamaria Răchișan (Autor); Călin-Teodor Morariu (Co-autor), *Sântandrei* [Saint Andrew] *in the mentality of people from the Romanian traditional community*, in *Studies on Literature, Discourse and Multicultural Dialogue, History and Cultural Mentalities*, Iulian Boldea (coord.), Arhipelag XXI Press, 978-606-8624-16-7, vol. 4, Tîrgu-Mureș, Mureș, 2016, pp. 24-36, http://www.upm.ro/ldmd

[40] Pamfil Bilţiu; Maria Bilţiu, *Izvorul fermecat. Basme, poveşti, legende, povestiri şi mito–credinţe din judeţul Maramureş*, Baia Mare, Editura Gutinul SRL, 1999, Informatoare: Șanta Ioana, 70 de ani în anul 1997, Rogoz, Ţara Lăpuşului, pp. 411–412.

[41] *Ibidem*, Informatoare: Vancea Ileana, 70 de ani în anul 1997, Onceşti, Ţara Maramureşului, pp. 410–411.

[42] Irina Nicolau; Carmen Huluţă, *Credinţe şi superstiţii româneşti*, ed. cit., p. 147.

[43] Cornel Bîrsan, *Istorie furată. Cronică românească de istorie veche*, Editura Karuna Bistriţa, Colecţia Identităţi, 2013, *apud* revista „Formul As", nr. 745 / 2006, p. 893.

[44] Cornel-Dan Niculae, *apud* Isabela Iorga, p. 86.

funcția „apotropaică" [de apărare]. Un colț de lup sau o duzină de colți au aceeași forță, sugerează protecția. Dinții de lup apar pe diverse obiecte: blidar (foto 1), căuc (foto 2), cruce de lemn (foto 3), lingură ornamentală (foto 4), mărțișor tradițional (foto 5), pecetar (foto 6), sărăriță (foto 7), sucală (foto 8) etc.

5. Concluzii

Calendarul popular oferă un număr impresionant de sărbători păgâne dedicate lupului. Zilele consacrate lupului pot fi înțelese apelând la analiza sincronică şi la perspectiva interdisciplinară (etnologie, lingvistică, religie, mitologie).

Osmoza lupi-daci, colții de lup întâlniți în arta tradițională – textile (cămăși, ștergare, fețe de masă); obiectele din lemn (cruci, pecetare, podoabe tradiționale, porți de lemn, sărăriță etc.) –; corelarea cu anumite categorii folclorice (basme, descântece, jocuri de copii, legende, proverbe); asocierea cu momentele importante din viața omului (naștere, căsătorie, moarte); numărul impresionant de zile consacrate lupului, confirmă importanța alocată acestui simbol zoomorf, atât de către dacii de odinioară, cât și de țăranii trăitori, în prezent, în lumea satului românesc.

BIBLIOGRAPHY

*** *Legendele faunei*, vol. 3, Ediţie critică şi studiu introductiv de Tony Brill, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", Bucureşti, 1994.

Bilţiu, Pamfil; Bilţiu, Maria*, Izvorul fermecat. Basme, poveşti, legende, povestiri şi mito–credinţe din judeţul Maramureş*, Baia Mare, Editura Gutinul SRL, 1999.

Bîrsan, Cornel,*Istorie furată. Cronică românească de istorie veche*, Editura Karuna Bistriţa, Colecţia Identităţi, 2013.

Bogdan, Ion; Olos, Mihai; Timiş, Nicoară*, CalendarulMaramureşului,* Asociaţia Folcloriştilor şi Etnografilor „Măiastra", Asociaţia Tinerilor Artişti, Baia Mare, 1980.

Cuceu, Ion,*Dicţionarul proverbelor româneşti*, Bucureşti, Litera Internaţional, 2006.

Eliade, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980.

Evseev, Ivan,*Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara, Editura Amarcord, 1994.

Fochi, Adrian,*Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976.

Ghinoiu, Ion,*Dicţionar. Mitologie română*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2013.

Ghinoiu, Ion, *Comoara satului. Calendar popular*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005.

Ghinoiu, Ion, *Sărbători şi obiceiuri româneşti,* Bucureşti, Editura Elion, 2002.

Ghinoiu, Ion, *Panteonul românesc. Dicţionar,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001.

Marian,Simion-Florea*, Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I, Bucureşti, Editura Saeculum I.O., 2011.

Muntean,George, *Proverbe româneşti*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.

Niculae,Cornel-Dan*, Leacuri şi remedii magice din Carpaţi. Magia şi fiinţele fantastice din arhaicul românesc*, Bucureşti, Editura Carpathia Rex, 2005.

Nicolau, Irina; Huluţă, Carmen, *Credinţe şi superstiţii româneşti*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000.

Răchișan, Delia-Anamaria (Autor); Morariu, Călin-Teodor (Co-autor),*Sântandrei* [Saint Andrew] *in the mentality of people from the Romanian traditional*

community, in *Studies on Literature, Discourse and Multicultural Dialogue, History and Cultural Mentalities*, Iulian Boldea (coord.), Arhipelag XXI Press, 978-606-8624-16-7, vol. 4, Tîrgu-Mureş, Mureş, 2016, pp. 24-36, http://www.upm.ro/ldmd

Răchişan, Delia-Anamaria, *Mitologia românească şi estetica artei tradiţionale româneşti din Maramureş,* Bucureşti, Editura Academia Române, 2015.

Anexa Foto – Autor: Delia Anamaria Răchișan

Foto 1: Colți de lup pe blidar, Muzeul de Etnografie, Sighetul Marmației, 2017.

Foto 2: Colți de lup pe căuc, Muzeul Județean de Etnografie și Artă Populară, Baia Mare, 2017.

Foto 3: Colți de lup pe cruce, Cimitirul vechi, Breb, Maramureșul Voievodal, 2017.

Foto 4: Colți de lup pe lingură ornamentală, Muzeul Satului, Sighetul Marmației, 2017.

Foto 5: Colți de lup pe mărțișoare tradiționale, Arhivă personală, 2017.

Foto 6: Colți de lup pe pecetar, Muzeul Etnografic, Sighetul Marmației, 2017.

Foto 7: Colț de lup pe sărăriță, **Autor**: Pop Petru (Niță), 25 de ani, Breb, Țara Maramureșului, 2017.

Foto 8: Colți de lup pe sucală,Muzeul Satului, Sighetul Marmației, 2017.

ABOUT THE WITHDRAWAL OF THE ROMAN ADMINISTRATION AND ABOUT THE INTERVENTION OF THE EMPIRE IN THE NORTHERN DANUBE IN THE FIRST MILLENNIUM

Ştefan Lifa, Lecturer
PhD, West University of Timişoara

Abstract:An overview of events in the Lower Danube area starting with the second half of the third century shows the location of the Dacia province in Roman history.Indirectly we realize that after the Roman withdrawal there remained in Dacia not only a romanized population but also Romanian citizens.
The Roman Empire and also imposed the rule of the north of the Lower Danube,two bridges across the Danube were built and territories under the control of the Empire were preserved.

Keywords: Dacia Province, literary sources, Eutropius, Rufius Festus, Flavius Vospicus, Roman history

Izvoarele referitoare la retragerea romanilor din Dacia nu prezintă pe larg acest eveniment .În plus nu sunt contemporanne cu retragerea administraţiei romane. Toate însă leagă evenimentul de evoluţia lucrurilor de la sudul Dunării[1]. În prezent el este la fel prezentat, astfel istoricii spun că pe vremea lui Gallienus Dacia a fost cucerită de goţi iar împăratul Aurelianus a făcut pace aceştia şi le-a cedat Dacia ca federaţi.
Astfel , la nordul Dunării exista o populaţie daco-romană sub stăpânire gotică şi triburile gotice (taifalii, victoalii la est)[2].
La sfârşitul anul 271 sau începutul anului 272 a început evacuarea care s-a terminat în 275[3].
S-a acreditat ideea că aparitia populaţiilor migratoare a fost însoţită de distrugeri de tot felul şi de dezordine. Poate a fosr aşa în cazul hunilor, dar în general populaţiile migratoare aveau nevoie de autohtoni[4].
Există istorici care se referă la tratative cu goţii sau sarmaţii şi la tot felul de pregătiri pentru retragere. Izvoarele literare nu oferă într-adevăr amănunte. Astfel Sextus Aurelius Victor în *Liber de cesaribus* XXXIII a scris*: Et amissa trans istrum , quae Traianus quaerisierat . Ita quasi ventis undique saevientibus parvis maxima ,ima summis orbe toto miscebantur. Rufus Festus în Breviarium rerum gestarum populi Romanae a scris:Traianus Dacos su rege Decibalo vicit , et Daciam trans Danubium in solo barbarico provinciam fecit ,quae in circutu decies cetena millia passum habuit ,sed sub Gallieno imperatore amissa est;et per*

[1] Sextus Aurelius Victor , Rufius Fetus,VIII; Eutropius, IX, 5 şi IX,6; *Historia Augusta Aurelianus*,394-din secolul al IV-lea; Orosius,VII,22,7-din secolul al V lea, Iordanes, *Romana*, 217; *Lexiconul Suidas*, II,2, din secolul al VI-lea.
[2] Politeia.org.ro/magazine-istoric/barbarii-3-germanicii-2-dacia-goţilor/8734
[3] Ro.metodica.org/wiki/retragerea_aureliană
[4] Hhtps://istoriiregăsite.worpress.com/tag/retragerea _aureliană-distrugerii-doarhunii

Aurelianum, translatis exinde Romanis ,duae Daciae, in regionibus Moesiae (ac.Dardaniae) factae sunt.

Dintre toţi istoricii care au scris despre retragerea romanilor cel mai important ar fi autorul *Vieţii împăratului Aurelianus* , el este şi unul dintre autorii colecţiei *Historia Augusta* alături de Auelius Saprtianus , Iulius Capitolinus,Vulcatius Gallicanus, Aelius Lampridius, Treballius Pollio[5] . Există însă câteva probleme în legătură cu Flavius Vopiscus , el şi a scris opera îndemnat de o rudă de a lui Aurelianus şi a l-a prezentat pe împărat exagerându-i în mod deliberat calităţile, inexacităţile şi exagerările lui Vopiscus se văd la tot pasul. Căci, deşi descrierea vieţii lui Aurelian o face după documentele din arhiva bibliotecii Ulpiane , Aurelian ne este prezentat totuşi ca unul dintre cei mai mari generali ;*un model incoparabil dux magni toitus exempli asemenea cu Corvinii şi cu Scipionii*[6] *,liberatorul Iliriei ,restauratorul Galiielor , ca unul care a redat integritatea imperiului rempublicam in integrum reddit ca unul care a biruit pe Suevi, pe Darmaţi şi pe Marcomani , ca unul care a învins pe barbari în Tracia ,pe Goţi ,la Nordul Dunării şi care a meritat supranumele de Carpacius, Gothicus, Sarmaticus, Armeniacus, Prthiscus şi Adiabenicus, repurtând triumf asupra Orientului şi Occidentului de Oriente et Occident triumphum Romanais oculis exhibuit.*

Dar, deşi născut în Dacia Ripensis, Aurelian este silit totuşi să părăsească Dacia ,cu toate strălucitele sale victorii .Iată cum se exprimă ,în traducere ,despre acest fapt istoricul sau mai bine zis panegristul său ,Flavius Vospicus: *Văzând Illria devastată şi Moesia pierdută şi disprerând de a mai putea păstra Dacia pe care Traian o făcuse provicie romană dincolo de Dunăre , părăsit-o , retrăgând armata şi pe provinciali ;poparele scose din ea le-a aşezat în mijlocul Moeasiei pe care a numit-o Dacia , care de acum desparte cele două Moesii*[7].

Altă problemă referitoare la autor este că s-a făcut dovada că cei şase scriitori ai Istoriei Auguste au utilizat atât *De Caesaribus*, din 360 scrisa de Aurelius Victor, cât şi *Breviarum historiae Romanae* a lui Eutropius, precum şi *Breviarum rerum gestarums*, tot din 369, al lui Rufius Festus aluziuni evidente la epoca lui Valentinian (364-375) şi a lui Vopicus a scris în timpul împăratului Teodosie, sau chiar după acest timp[8] .

Acest lucru ne face să ne gândim că este exagerat spus faptul că Aurelianus ar fi mutat popoare întregi la sudul Dunării (*Viaţa împăratului Aurelianus,* XXXIX). Având în vedere toate cele de mai sus am ajuns la concluzia că un izvor valoros din care e posibil să fi inspirat celilalţi rămâne *Breviarum Historiae Romanae* din 369 a lui Eutropius .De astfel tot din 369 şi tot la ordinul împăratului Valens a scris şi Rufius Festus *Breviarum rerum gestarum populi Romani*.

Eutropius (IX,15) a scris *provincia Dacia pe care Traianus o făcuse dincolo de Dunăre a părăsit-o deoarece după pustiirea Illriei şi a Moesiei nu mai avea nici-o nădejde să o mai poată ţine mai departe ,şi romanilor ,aduşi din cetăţile şi din câmpurile Dacii, le-a dat locuri în mijlocul Moesiei şi numi teritoriul dintre cele două Moesii ,Dacia , care acum se găseşte pe ţărmul drept al Dunării cum curge ea în mare , deoarece Dacia propriu-zisă este aşezată pe parte a stângă a Dunării.*

Este de la sine înţeles că o mare parte a populaţiei romane sau romanizate s-a mutat în sudul Dunării.Teritoriul a fost părăsit.

Cu toate acestea Eutropius a afirmat în opera sa că nu puteau fi mutaţi toţi cetăţenii romani din provincie . El (VIII,6) s-a referit şi la împăratul Aelius Hadrianus ,sucesorul lui Traianus. Despre acesta a spus : *Pizmuind gloria lui Trainus, Hadrianus a părăsit numaidecât*

[5] George Lisseanu,*Izvoarele istoriei românilor*, vol IX, Bucureşti, 1936, p.23
[6]*Ibidem,* p.26-27
[7]*Ibidem,* p.26-27
[8]*Ibidem,* p.29

provinciile pe care Traianus le adăugase la statul roman, a chemat înapoi legiunile din Asiria, Mesopotamia şi Armenia şi a hotărât frontiera Imperiului să fie Eufratul.

Ar fi voit să renunţe şi la Dacia ,dar amicii săi îl împiedicaseră ,spunându-i că ar fi să dea pradă barbarilor o mulţime de cetăţeni romani, deoarece Traianus după cucerirea Daciei adusese aici din toate părţile Imperiului o mulţime nenumărată de colonişti sprea a acultiva câmpurile şi a locui oraşele , depopulate de lungile războaie ale lui Decebalus. Ne putem face o idee că dacă pe vremea lui Hadrianus ştim cert că este vorba de soarta a o mulţime de cetăţeni romani ,mai târziu numărul acestora ar fi fost mult mai mare (avem în vedere şi edictul împăratului Caracalla din 212).

Aurelianus însuşi a mai intervenit la nordul fluviului, astfel că, deşi Legiunea aV a Macedonica a fost mutată de la Potaissa la Oescus, unităţi ale acesteia au lucrat la întărirea Sucidavei[9]. În vremea lui Constantinus (sfârşitul secolului al III lea) se vorbea de *„provincia Dacia restabilită”* (*Panegyrici latini*), afirmaţie incertă ,dar demnă de menţionat.

Gallerius ,supranumit şi Armentarius („*Ciobanul”*) originar din Dacia Ripensis numit în 293 d.Hr Caesar de către Diocleţian ,avea de gând ,după cum scria Lactanius (*De mortibus persecutorum,XVII,9), „refacerea Imperiului dacic”* .În acest sens însă trebuiau să existe ,desigur,şi condiţiile pentru înfăptuirea acestei refaceri şi să fie vorba ,desigur,şi de nordul Dunării.

La începutul secolului al IV-lea ,înainte de a muta definitiv capitaa Imperiului la Constantinopol ,împăratul Constantin şi-a schimbat succesiv şi reşedinţa de la Augusta Treverorum la Sirmiun şi mai apoi la Serdica.

În aceste condiţii întărirea *limes*-ului dunărean a căpătat o importanţă deosebită .In inscripţia de fundaţie a cetăţii Tropaecum Traiani Constantin şi Licinus sunt numiţi *„apărători ai securităţii şi libertăţii romane”* (*Romanae securitatis liberatisque vindices*)[10].Pe lângă fortăreţe din Dobrogea (Noviodunum, Ulmetum, Troemis, Diogeţia, Capidava) ,pentru secolele IV-VI ştirile itorice au consemnat o serie de cetăţi din stânga Dunării care au avut o importanţă strategică deosebită pentru Imperiu. Până în secolul al VII-lea s-au reparat ori chiar s-aau dezvoltat unele oraşe dunărene sau din apropierea Dunării ,cum ar fi :Diera ,Drobeta, Sucidava, Barboşi etc.; castre cum ar fi: Putnei, Pietroasele; s-au refăcut ,de asemenea, unele drumuri[11]. Spre exemplu ,putem aminti castrul de la Pietroaslee ,care a beneficiat de prezenţa unor garnizoane până în secolul al IV-lea[12].

Eusebiu din Cezareea afirma despre Constantin cel Mare că el *„le-a impus legi sciţilor şi sarmaţilor”*(*Istoria bisericească*,IV,5).

Acelaşi autor arată că tot Constantin este acela care a contruit un pod peste Dunăre .Informaţia a fost preluată şi de Theophanes Confessor, care afirma în lucrarea sa *Chronographia*(28): *„..în acest an ,Constantin Cucernicul a trecut Dunărea,după ce a făcut peste ea un pod de piatră”* anul 329,după autor. Leon Diaconul ,în *Istoria* (VIII,8) sa chiar îi atribuie contrucţia oraşului Durostorum.

Sigur este însă că împăratul a început din 324 construcţiile militare la Drobeta, Sucidava şi Daphne (posibil Turnu Măgurele). Sextus Aurelius Victor ,în secolul al IV-lea scris(*Liber de cesaribus*,41,13) că peste Dunăre s-a făcut un pod (se referea la anul 328, Oescus –Sucidava) iar în multe locuri au fost ridicate în mod adecvat castre şi castele militare.

Goergios Kegrenos ,în *Compediu de istorii* ,517, s-a referit şi el mai târziu la construirea acestui pod.

---

[9] D.Tudor, *Podurile romane de la Dunărea de Jos*, Bucureşti 1971

[10] C.I.L., III, 13734, apud. I.Brnea, O.Iliescu, *Constantin cel mare*,Bucureşti,1982,p.96

[11] *Ibidem*,,p.92-94;D.Gh.Teodor, *Romanitatea carpato-dunăreană şi Bizanţul în veacurile V-XI*,Iaşi, 1981,p.11

[12] Ligia.Bârzu ,S.Brezeanu ,*Originea şi continuitatea românilor.Arheologie şi tradiţie istorică*, Bucureşti,1991,p.167

Construcţia mai sus pomenită este evident că nu poate fi pusă doar în legătură cu apărarea frontierei dunărene ;ea trebuia să faciliteze intervenţia amatelor romane împotriva barbarilor în scopul apărării teritoriilor din stânga fluviului aduse sub controlul Imperiului[13]. Referitor la acest lucru este demnă de menţionat aici şi posibila intenţie a lui Constantin de a recuceri Dacia Traiana[14].

Împăratul Valens a construit şi el un pod peste Dunăre în anii 367-369 lângă Novidunum, Issacea de azi (*Tabula Peutingeriană, Notitia Dignitatum, condicele Teodosian* etc.)[15]

Novella XI[16], dată de Justinian în 535,este singura din cele 168 de novelle cunoscute ,scrisă în limba latină şi arată că, pentru a nu ştiu câta oară ,Imperiul s-a extins „dincolo de Dunăre”[17]. A urmărit şi scopuri religioase *:”şi de aceea ,cuvioşia ta şi toţi sfinţii arhiepiscopi conducători ai pomenitei Justiniana Prima să aibă prerogative şi totodată libertatea de a împărtăşi autoritatea şi de a-i orândui ,şi de aavea în toate provinciile amintite mai sus cea dintâi cinste ,cea dintâi demnitatea ,cea mai înaltă funcţie sacerdotală,cel mai înalt rang şi să fie aleşi de scaunul tău şi numai pe tine să te aibă episcop ,fără să păstreze nici o legătură cu episcopul de Salonic;ci tu însuşi şi toţi episcopii Primei Justiniana să le fie judecători şi arbitri ,orice neînţelegere s-ar invi între ei ,numai aceştia s-a împiedice şi să-i pună capăt şi să nu meargă la altcineva(..)spre a izgoni din aceea cetate şi de pe acel pământ fărădegelea bonosiacilor şi de a o duce la credinţa ce mai adevărată”* deci novella nu pune în discuţie creştinătatea sau creştinarea ,ci pe adepţii lui Bonnosius (ei susţineau că Maica Domnului nu a rămas pururea fecioară).Ea a fost dată în vremuri grele,când oamenii erau”*mereu în sudorile războaielor*” şi confirmă ceea ce a,afrimat mai sus inclusiv funcţiile civile ale conducătorilor religioşi[18].

Se poate vedea şi din screirile autorilor de la sfârşitul antichităţiişi începutul evului mediu preocuparea celor din Imperiul Roman pentru regiunea fostei provincii Dacia Traiana.

BIBLIOGRAPHY

Izvoare narative

Izvoarele Istoriei Românilor (text traducere şi comentarii G.Popa-Lisseanu); vol.IX *Viaţa împăratului Aurelian* de Flavius Vopiscus; Bucureşti,1936, vol.X *Istoria romană prescurtată* de Eutropius , Bucureşti,1936 ; vol.VIII *Războiul cu goţii* de Amminus Marcellinus;Bucureşti,1939, vol.IX *Getica* de Iordanes, Bucureşti,1939

Bibliografie

I.Barnea,O.Iliescu,*Constantin cel mare*,Bucureşti,1982

Ligia.Bârzu ,S.Brezeanu ,*Originea şi continuitatea românilor.Arheologie şi tradiţie istorică,*Bucureşti,1991

[13] D.Tudor, , *op.cit* , p.182-183

[14] I.I.R., II,30-31,Caesares,24,apud I.Barnea,O.Iliescu, *op.cit:”Prin faptele săvârşite împotriva uzurpadorilor sunt mai presus decât Traian;şi sunt fără îndoială egalul lui prin reluarea ţinuturilor pe care el le dobândise mai înainte ,dacă nu cumva valorează mai mult să recăştigi un lucru decât să-l căştigi”.*

[15] Enciclopeiae.blogsspot.ro/2014/05/goţii-în-dacia.htm/

[16] Vezi integral reprodusă în Fontes *Historiae Daco-Romaniae*, vol.II, Bucureşti,1970,p.371; Gh.Ştefan,*Justiniana Prima şi stăpânirea bizantină la Dunărea de Jos în sec. al VI-lea,în Drobeta*, 1974,p.65 şi urm.

[17] I.D.Suciu, *Istoria Mitropoliei Banatului*,Timişoara,1977,p.34-37.

[18]*Ibidem,* Gh.Ştefan, *op.cit* ,passim

Politeia.org.ro/magazine-istoric/barbarii-3-germanicii-2-dacia-goţilor/8734

Ro.metodica.org/wiki/retragerea_aureliană

Hhtps://istoriiregăsite.worpress.com/tag/retragerea _aureliană-distrugerii-doarhunii

George Lisseanu,Izvoarele istoriei românilor,vol IX-X,Bucureşti,1936

I.D.Suciu,*Istoria Mitropoliei Banatului*,Timişoara,1977

Gh.Ştefan,*Justiniana Prima şi stăpânirea bizantină la Dunărea de Jos în sec. al VI-lea,în Drobeta*, 1974

D.Tudor, *Podurile romane de la Dunărea de Jos*,Bucureşti,Izv 1971

D.Gh.Teodor,*Romanitatea carpato-dunăreană şi Bizanţul în veacurile V-XI*,Iaşi,1981

THE ANTISOVIET RESISTENCE OF 1945 IN THE SOCIALIST REPUBLIC OF MOLDOVA

Ruslan Şevcenco
PhD, The Institute for Efficient Politics

Abstract:In this article is analyzed the fight anti-soviet in the Moldavian SSR in a.1945. Are described the methods of agitation against the soviet regime, including rumors about the inevitable collapse of the USSR, the spread of leaflets with content antisovietic, terrorist acts against officials of the soviets, the death threats against them, desertion from the ranks of the soviet army, the actions of the church and of the faithful in this area, etc.

Keywords: anti-Soviet resistance, the nationalists, the army, desertion, population, propaganda, agitation, occupation, organization

Rezistenţa antisovietică în RSSM a fost şi rămâne una dintre cele mai puţin cunoscute pagini ale trecutului nostru. Până în prezent în societatea noastră există stereotipuri despre inexistenţa acestuia (sau prezenţa foarte slabă în comparaţie cu Ucraina de Vest sau Ţările Baltice). Dar acest lucru nu corespunde realităţii. Autorul acestor rânduri a selectat un voluminos material din arhivele ţării noastre, care confirmă că această rezistenţă era de proporţii şi includea în sine mii de oameni. Ca exemplu putem aduce aici secvenţe din acest domeniu din a. 1945: dezertări din armata sovietică, agitaţia antisovietică, acţiuni teroriste şi diversioniste.

Propaganda antisovietică

La Plenara a V-a al CC al PC (b) M (Comitetul Central al Partidului Comunist (bolşevic) din Moldova – R.Ş.) (20-23 mai 1945), raportorul principal, prim-secretarul interimar al CC, N.Salogor, a povestit celor prezenţi că într-un raion din jud.Chişinău a fost depistat un grup de trădători", alcătuit din profesori repatriaţi, care făcea „agitaţie naţionalistă" şi dorea să fugă în România. Unul dintre profesori a declarat următoarele: „Eu am să educ copiii într-un mod fascist, eu urăsc puterea sovietică şi de aceea nu intenţionez să educ copiii într-un spirit comunist". „Chiabur" din jud. Soroca (familia în document lipseşte – R.Ş.), în discuţie cu un grup de consăteni, a menţionat: „Este nevoie de un moment, el nu e departe, când vom face calcule cu guvernanţii. Poporul deja este pregătit, el aşteaptă dispoziţia, avem arme destule, ea acum este îngropată în pământ"[1].

Salogor a încercat să determine stratul social, din care făcea parte opoziţia noului regim. În opinia lui, ei prezentau „chiaburimea", foşti funcţionari români, intelectuali burghezi, care erau înstrăinaţi împotriva puterii sovietice. Totodată, vorbitorul a recunoscut că, paralel cu „creşterea patriotismului sovietic", se activizează şi „elementele duşmănoase" – protejaţi ai ocupanţilor germano-români şi complicilor acestora – naţionaliştilor moldo-români"[2]. Salogor a fost susţinut de către prim-secretarul Comitetului judeţean de partid Bălţi, N. Korneev. Acesta a declarat că „elementele chiabureşti" încearcă să difuzeze printre ţărani şi toată populaţia zvonuri, precum că puterea sovietică în republică nu va mai exista, că bolşevicii vor pleca şi la putere vor reveni democraţii. Korneev afirma că „chiaburii" nu sunt prea răspândiţi şi dispun de o „influenţă slabă în mase"[3].

[1]Arhiva Organizațiilor Social-Politice al Republicii Moldova (ASPO RM). Fond.51, inventar 3, dosar 2, filă 19.
[2]Ibidem, f.21.
[3]Ibidem, f.48.

Dar în sală se aflau şi funcţionari, care aveau viziuni mult mai realiste. Şeful căii ferate Chişinău, Bakoveţki, a menţionat că transportul feroviar este o ramură a economiei naţionale, în care foarte intens încearcă să pătrundă „elementele duşmănoase". Numai printre funcţionarii acestei căi ferate erau circa 20 000 de persoane, care, în 1941, au rămas pe teritoriile, controlate de către armatele germano-române şi lucrau în această perioadă în domeniul transporturilor. Aici au fost depistate şi lichidate mai multe grupuri, formate din membrii partidelor istorice româneşti – naţional-liberali, naţional-ţărănişti şi cuzişti, care erau susţinuţi de Ministerul căilor de comunicaţii a României. La staţiile Bălţi, Ungheni, Basarabeasca, Lipcani au fost depistate grupuri de persoane, care nu au lucrat anterior în sfera transporturilor, dar au fost recrutate de către organele securităţii statului a României şi au primit de la aceştia indicaţii să se angajeze în sfera transporturilor după plecarea românilor, pentru a desfăşura activitatea de subminare. Cu câteva zile înainte de plenară a fost condamnat la pedeapsă penală un grup de persoane – muncitori din depoul Bălţi, care era format din „chiaburi" şi locuitorii diferitor raioane ale judeţului, a constatat Bakoveţki[4]. ŞefulGuvernului republicii, T.Constantinov, a declarat că în s.Chiriet-Lunga (r-nul Ceadâr-Lunga al jud. Cahul) „chiaburii" locali ameninţau sărăcimea locală să nu îndrăznească să pretindă la pământurile lor. Situaţia s-a schimbat în favoarea ţăranilor doar după implicarea Comitetului raional de partid şi al comitetului executiv raional[5].

La plenara a VI al CC al PC (b)M (11-13 noiembrie 1945) N.Salogor a fost nevoit să recunoască, că „partidele profasciste şi organizaţiile de tineret zdrobite... continuă să ducă în rândurile „unei părţi a populaţiei republicii noastre, şi, în special a tineretului şi copiilor, propaganda antisovietică, naţionalistă". În r-nul Vadul-lui-Vodă, continua raportorul, a fost depistat un grup de foşti membri ai organizaţiei antisovietice de tineret „Extra-Şcolar", formată din 7 persoane. Până în ultimul timp ei promovau ideologia antisovietică în rândurile tineretului şi exprimau speranţa, precum că RSSM va fi ruptă de URSS. Salogor a menţionat că „elementele duşmănoase" recomandau susţinătorilor săi să devină comsomolişti, să participe la adunările şi manifestările obşteşti. După arestarea „spionului şi cuzistului" Donnic, comsomoliştii, în frunte cu membrul „Extra-Şcolar" F.Firoi, au organizat o scrisoare colectivă la Comisariatul pentru problemele securităţii statului (CPSS), pentru a-l apăra[6]. Salogor i-a atenţionat pe cei prezenţi despre creşterea influenţei antisovietice asupra tineretului din partea clerului bisericesc (în s.Cojuşna ei atrag în activitatea sa, inclusiv slujbele religioase, adolescenţi, pentru a-i antrena în lupta contra puterii sovietice. Salogor a afirmat că are loc răspândirea largă a influenţei diferitor secte religioase asupra tineretului şi copiilor, şi autorităţile nu obţin succese vizibile în lupta cu acest fenomen. În r-nul Chişcăreni, de exemplu, inochentiştii au trecut în stare subversivă şi nimeni nu i-a împiedicat. În r-nul Sculeni comsomoliştii, fără niciun succes, au încercat să creeze în s.Nicolaevca organizaţia sa primară, dar „sectanţii" discreditau comsomolul în faţa tineretului şi nu le-au permis acest lucru[7].

În a.1945 populaţia Moldovei s-a convins că puterea sovietică a venit pe meleagurile noastre pe o perioadă îndelungată. Acest lucru doar a stimulat rezistenţa contra regimului comunist. În rândurile opoziţiei antisovietice intrau oameni din diferite straturi sociale, studii, naţionalităţi şi viziuni politice. Unul dintre cele mai periculoase pentru autorităţi grupuri sociale, erau consideraţi în organele de partid ţăranii înstăriţi, care erau atunci numiţi „chiaburi". În perioada de război ei revin din România în localităţile lor, părăsite în 1940.

Cum comunica şeful secţiei organizaţionale şi de instructaje al CC al PC (b)M M.Şciolokov, doar în r-nul Râbniţa au revenit 71 de familii (136 de persoane), în r-nul

[4]Ibidem, d.2.ff.89-90.
[5]Ibidem, f.210.
[6]Ibidem, d.3. ff.192-193.
[7]Ibidem, d.3. ff.193-194.

Grigoriopol – 52 de familii (175 de persoane), în r-nul Dubăsari – 25 de familii (25 de persoane), în r-nul Camenca – 57 de familii (70 de persoane). Toţi aceştia, imediat după revenire, au început să ducă „propaganda antisovietică de defăimare", promovând sabotajul măsurilor, întreprinse de către puterea sovietică şi susţinând reîntoarcerea românilor. Una dintre grupările lichidate, care funcţiona în s.Mihălăşeni, avea în rândurile sale 11 persoane, toţi – foşti cuzişti şi liberali, în frunte cu fostul primar G.Focşa. Alţi membri erau I.Focşa, I.Hlopeţ, G.Olaru, A.Pocaznoi ş.a. În mai 1945, membrii grupului menţionat s-au întâlnit cu fostul ofiţer român D.Anija, care a cerut ca ei să se ascundă în păduri până la revenirea românilor (adică, după spusele lui D.Anija – peste o lună). Membrii grupului chemau să nu acorde niciun ajutor puterii sovietice, armatei roşii, explicau, că plecarea românilor din republică este doar temporară, având la bază motive strategice. Alt grup a fost stabilit de către organele CPSS în s.Bârnova. În cadrul acesteia intrau foştii cuzişti I.Bonari, S.Chistruga, I.Calaraş, V.Baciu. Ei răspândeau „calomnii asupra realităţilor sovietice". Toţi au fost arestaţi. În s.Rujniţa funcţiona alt grup, alcătuit din 6 persoane: A.A., F.A., V.A.Ştiopa, M.Buga, I.Moscaliuc, A.Cecan. Alt grup, compus din 5 persoane, activa în s.Grinăuţi-Moldova. Iar în s.Lennik (sunt păstrate denumirile, aplicate în documente – R.Ş.) funcţiona un grup antisovietic, format din 3 persoane, aceştia fiind foşti colaboratori ai administraţiei româneşti. După plecarea armatelor române, ei se adunau în casa primarului I.Ceban şi discutau acolo chestiunile cu privire la agitaţia antisovietică şi lichidarea puterii sovietice în sat. Toţi, de asemenea, au fost arestaţi[8].

Ideile, promovate în cadrul agitaţiei antisovietice, nu se rezumau doar la promisiunea de a înlătura puterea sovietică şi reîntoarcerea românilor. În legătură cu apropierea campaniei electorale în Sovietul Suprem (alegerile erau planificate în februarie a.1946) s-a activizat agitaţia antisovietică „preelectorală". Lăcătuşul din Chişinău G.Prijicevski explica muncitorilor că „Constituţia şi alegerile sunt doar o minciună şi umbră pentru popor. În Uniunea Sovietică oamenii nu trăiesc liber, dar ca sclavii". Educaţi în spiritul democraţiei, chiar şi foarte limitate, mai ales în anii de război, care exista în România regală, unii credeau că regimul sovietic poate fi „reales" în urma alegerilor democratice şi la putere vor reveni forţele prooccidentale. „Chiabur" (numele în text lipseşte – R.Ş.), la adunarea inochentiştilor din s.Cotiujeni, a afirmat: „Să nu aveţi grijă, iată în scurt timp se va începe pregătirea spre revoluţie. În curând, toţi anarhiştii (adică comuniştii – R.Ş.) vor fi nimiciţi. Ei acum vor să voteze şi adună mai multe voturi, dar noi nu le vom vota, iar când ei vor rămâne în minoritate – va începe revoluţia. În sate se întâlnea şi propaganda antisemită. „Chiabur" I.Oleinic spunea locuitorilor s.Arioneşti, r-nului Otaci: „Eu trăiesc rău şi nu aştept timpuri mai bune, sunt presat din toate părţile. Iată în curând voi fi alegerile în Soviete, dar pe cine vom alege – iar pe jidani cu conducătorii săi, iar noi vom fi impuşi să votăm, dar noi asta încă vom vedea". Propagandiştii chemau la uciderea activiştilor sovietici în timpul alegerilor. Instructorul Şcolii de Mecanizare (s.Corbu, r-nul Soroca) Ciumac a spus fierarului Pântea: „Ai să faci un cuţit pentru mine, altul pentru Slepenko Piotr. De aceste cuţite noi vom avea nevoie la alegerile în Sovietul Suprem al URSS. La 10 februarie 1946 noi vom avea de lucru"[9].

Locuitorilor din sudul republicii li se explica: „După un acord, Basarabia a revenit englezilor, pe teritoriul Moldovei în curând va fi altă putere, de aceea ruşii vor să adune toată pâinea şi să o transporteze" (din republică – R.Ş. („chiabur" Duşepov)[10].

Declaraţii antisovietice se făceau şi la adunările locale. Un oarecare S.Sârghi, la adunarea ţăranilor din s.Alexandru cel Bun (r-nul Soroca), s-a ridicat şi a declarat: „Ce voi doar strigaţi – daţi pâine, daţi altceva? În alte sate nu fac aceasta. Oricum agitaţia voastră nu

[8]Ibidem, d.47, ff.118-122.
[9]Ibidem, d.79, f.30-31.
[10]Ibidem, d.89, f.12-13.

va ajuta, numai sufletul din voi vor scoate". După cele spuse, Sârghi a plecat, iar după el s-au dus şi alţii[11].

Propaganda antisovietică a fost dusă nu doar în formă verbală, ci şi, uneori, prin intermediul mijloacelor tehnice disponibile. Şeful secţiei raionale al Comisariatului Poporului pentru Afacerile Interne (CPAI) din r-nul Lipcani, Rotari, a comunicat, în 1945, că în s. Cotiujeni există un grup de sectanţi, care a instalat undeva în galerii subterane aparatul de radio, obţinut de ei prin căi necunoscute (atunci aparatele de radio se aflau la o evidenţă strictă a organelor de miliţie). La adunările sale, lângă acest aparat de radio, ei au reuşit să convoace până la jumătate din locuitorii s. Lipcani. Aceşti sectanţi convoacă în s. Larga şi grupuri de tineret[12].

Urmările acestei propagande sunt descrise în mai multe informaţii din raioane. La 29 noiembrie 1945 organizatorul responsabil al CC Belov, care verifica starea lucrurilor în r-nul Sângerei, scria la CC al PC (b)M, că în ultimele 1-2 luni în majoritatea satelor este greu de adunat oamenii, pentru că ei nu doresc să vină (în lipsa stăpânilor casele lor sunt prădate de hoţi). Comitetul raional de partid nu înţelege, cum trebuie de lucrat cu sectanţii, care-s mulţi în raion (baptişti, inochentişti ş.a.) şi nu ştie ce se poate de aşteptat de la aceşti oameni la alegeri. Inochentiştii, atenţiona Belov, nu doar singuri nu vor vota, dar şi vor organiza activitatea respectivă şi în rândurile populaţiei[13].

Rezistenţa antisovietică în raioanele de sud, care intrau atunci în jud.Cahul şi unde locuiau mulţi găgăuzi şi bulgari, practic nu ceda după influenţa sa altor raioane. Acest lucru este astăzi intenţionat dat uitării de către agitatorii promoscoviţi, care declară bulgarilor şi găgăuzilor precum că aceste popoare permanent au fost cu Rusia şi Moscova, în special. Iată unele confirmări.

În diferite sate ale jud.Cahul opoziţia antisovietică explica populaţiei: „În primăvara a.1945 în Basarabia vor reveni eliberatorii noştri români, vom răbda puţin şi din nou vom trăi o viaţă bună, nu cum astăzi, cu puterea sovietică, care a preluat totul de la noi, pâine şi vite, vom muri de foame" (M.Baradja, Taraclia). „Dacă eu am să fiu înrolat în Armata Roşie, apoi numaidecât am să fiu trimis undeva în Siberia, de acolo nu vom reveni niciodată, cum a fost cu tatăl meu, expulzat în 1940, nu a revenit, a decedat acolo. La noi poporul este unit, altfel vom putea să nu acordăm nici un gram de grâu statului sovietic (F.Angelcev, „chiabur", s.Tatar-Copceac). „Condiţiile de trai în Uniunea Sovietică sunt dăunătoare pentru ţărănimea, comuniştii toţi sunt escroci, românii cu noi s-au purtat bine" (C.Dobrova, mijlocaşă, s.Cazaclia)[14].

După informaţia primului secretar al Comitetului judeţean de partid Gancev către N.Salogor (30 noiembrie 1945), I.Petrov din s.Valea Perjei, r-nul Ceadâr-Lunga, declara: „Sovietele să aleagă în candidaţi pentru administrarea statului pe câinii săi. Eu aş fi de acord să votez doar dacă între candidaţi nu vor fi comunişti şi comsomolişti. Atunci puterea nou aleasă nu va lua impozite imposibile de la ţărani, şi furnizări de pâine". El a fost susţinut de „chiabur" P.Darmancev (s.Taraclia): „Vă rog să mă excludeţi din lista (de alegători – R.Ş.). Eu nu vreau să votez cu comuniştii. Am să votez atunci, când la noi voi reveni românii noştri"[15].

Aveau loc şi acţiuni mult mai periculoase. După cum informa secretarul CC pentru propagandă şi agitaţie S.Şaranov şefului direcţiei de propagandă şi agitaţie al CC al PC (b) G.Alexandrov, la 22 decembrie 1945, într-un sat din jud.Bălţi se editau foi volante cu chemările la rezistenţă contra colectărilor de pâine şi săvârşirea actelor teroriste. „Elementele

[11]Ibidem, d.112, f.75.
[12]Ibidem, d.91, f.97.
[13]Ibidem, d.112, f.108.
[14]Ibidem, d.89, ff.19-20.
[15] Ibidem, d.118, f.35.

duşmănoase" pătrundeau în mediul agitatorilor şi propagandiştilor, activele săteşti. Ca urmare, se creau situaţii complicate pentru autorităţi. În s.Cioreşti (r-nul Nisporeni), de exemplu, din 8 membri ai sovietului sătesc 5 erau foşti membri al Partidului Naţional-Şărănesc, 1 liberal şi 1 cuzist. După afirmaţiile lui S.Şaranov, cei menţionaţi se ocupau cu „incurcarea intenţionată a evidenţei pământurilor, iar loturile de pământ ale „chiaburilor" le scriau pe numele celor săraci; introduceau impozite enorme pentru cei săraci şi invers, impozitau insuficient pe „chiaburi". În s.Văleni şi Colibaş (r-nul Vulcăneşti „chiaburi şi elementele proromâneşti", care au devenit peste noapte agitatori sovietici, răspândeau zvonuri precum că „Basarabia" în curând va fi retrocedată României ş.a. În s.Ciocâlteni membrul organizaţiei „Extra-Şcolar" a fost ales secretarul organizaţiei comsomoliste locale. În s.Cojuşna clerul bisericesc a implicat tineretul în activitatea corului bisericesc. În r-nul Chişcăreni tineretul, împreună cu inochentiştii, a început să activeze în regim subversiv ş.a[16].

Dezertări

Una dintre formele de rezistenţă împotriva regimului sovietic în Moldova, care, în continuare, a fost, probabil, cea mai secretizată, era dezertarea în masă din rândurile armatei sovietice. Autorităţile aplicau diferite măsuri în lupta cu acest fenomen. Încercând să nu permită dezertări, ei acţionau atât prin metode represive, arestând fugari şi trimiţându-i la puşcării, cât şi prin propagandă. Încercau să ducă evidenţă celor înrolaţi în armata, pentru a-i atrage la răspunderea penală pentru refuzul de a face serviciul militar sau dezertare. Dar, cum se menţiona la şedinţa Biroului CC al PC (b)M din 17 februarie 1945, s-a stabilit, că secţiile raionale de miliţie nu duc deloc evidenţa celor supuşi serviciului militar din rândurile soldaţilor şi sergenţilor, numărul fugarilor rămânea necunoscut. Ei au reuşit să organizeze doar reevidenţierea celor supuşi serviciului militar, dar nici aceasta n-a contribuit esenţial la rezolvarea problemei. Au fost depistate peste 2000 de persoane, care au evitat ispăşirea serviciului militar şi mobilizarea, şi 700 de persoane, care nu se aflau deloc la evidenţa militară. În această situaţie, Biroul CC a cerut în termen de o lună să organizeze, totuşi, evidenţa primară a celor supuşi serviciului militar[17].

Şeful secţiei politice a diviziei 35 de puşcaşi, Kudlai, informa conducerea republicii că, în pofida faptului că majoritatea populaţiei are „viziuni prosovietice", „o parte" din ea are şi dispoziţii antisovietice. În lista „duşmanilor" Kudlai i-a inclus pe cei, care anterior au făcut serviciul militar în armata română, cei, care au fost supuşi represiunilor politice sau nemulţumiţi de ofiţerii sovietici, de regulile existente în armata sovietică. Din această unitate, în primele luni ale regimului sovietic, au dezertat 32 de persoane, după cum s-a stabilit, toate făcute în grup, şi conform unor planuri bine regizate. Ancheta militară i-a stabilit pe organizatori, numiţi de către Kudlai „chiaburi, care înainte au făcut serviciul militar în armata română". Şase organizatori, în frunte cu Spinei aveau un plan, în cazul eşuării dezertării, să organizeze un act terorist împotriva ofiţerilor. Spinei a fost condamnat la moarte prin împuşcare, alţii s-au ales cu 10 ani de puşcărie fiecare. Kudlai s-a plâns că printre cei mobilizaţi se întâlnesc foşti poliţişti români, „chiaburi" şi alţi duşmani ai puterii sovietice. În opinia lui Kudlai, cauza principală a acestei situaţii era în organizarea slabă a componenţei sociale a celor mobilizaţi. Kudlai solicita de la N.Salogor să trimite în or.Nikolaev (unde se afla divizia) ziarele din Moldova, funcţionari de partid, soviete şi organele gospodăreşti pentru a citi lecţii în limba moldovenilor, scrisorile moldovenilor din armata şi alte documente de acest gen în scopuri propagandistice[18].

Pentru prima dată CPSS a generalizat numărul de acte teroriste, care au avut loc în Moldova. Spre februarie a.1945 au fost stabilite 14 cazuri de acest gen, inclusiv 12 efectuate

[16] Ibidem, d.218, f.27.
[17] Ibidem. d.11, f.212-213.

[18] Ibidem, d.45., ff.48-49.

de dezertori. În urma actelor teroriste au fost ucişi 3 preşedinţi ai sovietelor săteşti (Osiţki, s.Antonovca, r-nul Drochia; Basiuc, s.Berlinţî, r-nul Briceni; Ţurcan, s.Filipeni, r-nul Leova) şi un vicepreşedinte al sovietului sătesc – Mamalâga (s.Bozieni, r-nul Hânceşti). Securiştii sovietici, constatând că organele de miliţie, cele de partid şi sovietice nu duc o luptă activă cu dezertori şi „speculanţi", menţionau că numărul dezertorilor se află în creştere, şi mult a depăşit cifra, prezentată de comisariatele militare raionale şi cel republican (până la 10 000 de persoane)[19].

Dezertorii uneori erau apăraţi chiar de procurori. Comisarul militar a Moldovei, colonelul V.Korsun şi şeful secţiei 1 a Comisariatului militar Sviridov s-au plâns în aprilie 1945 lui N.Salogor şi procurorului republicii F.Doncenko asupra procurorului raionului Bravicea, care a refuzat să sancţioneze tragerea la răspundere penală a dezertorilor şi a început să le reîntoarcă în satele natale „din lipsa dovezilor"[20].

Opoziţia regimului sovietic, în pofida legislaţiei dure, existente atunci, angaja la serviciu sute de dezertori din armata sovietică, organiza „bronarea" lor (adică interdicţia de a înrola persoana dată în armată), ajuta familiilor dezertorilor în strângerea roadei şi chiar în acordarea ajutorului bănesc din partea statului[21]. De aceea, numărul lor se afla în creştere. Conform datelor şefului Secţiei pentru combaterea banditismului al CPAI RSSM, locotenent-colonelului Kulciţki, către aprilie 1945 cifra dezertorilor într-adevăr cu mult a depăşit cifra de 10 000 de persoane, la care s-au adăugat şi cei, care evitau să ispăşească serviciul militar. În jud. Chişinău el a depistat 1113 de „evitatori" şi 1480 de dezertori, în jud.Soroca – 1894/4091; în jud.Bălţi – 2082/3478; în jud.Orhei – 1614/1312; în jud.Bender – 3114/2013; în jud.Cahul – 2312/1905; în raioanele de est ale republicii – 810/901. În total respectiv 12942 de „evitatori" şi 15180 de dezertori, inclusiv 251 din regiunile estice ale URSS. Organizatorii dezertării, care promovau ideea revenirii în curând a armatei române – C.Bodiu, M.Borojin, V.Gumenâi ş.a. erau arestaţi[22].Unele grupe de dezertori, menţiona Kulciţki, dispuneau de arme de foc şi aveau ca scop crearea unei organizaţii antisovietice, care planifica dezarmarea şi uciderea membrilor activului sovietic şi partinic. În calitate de exemplu a acestei grupe el a adus organizaţia fostului moşier I.Ruga în r-nul Otaci (7 persoane). Membrii grupului ascultau emisiuni de radio şi difuzau „propaganda fascistă" printre săteni[23].

Doar acum au început să studieze minuţios cauzele reale ale dezertării ca fenomen. În afara de „acţiunile agenturii proromâneşti" şi ale "chiaburilor", care difuzau ideile cu privire la unirea în curând a Moldovei cu România, muncii insuficiente de explicare şi lipsa evidenţei necesare a tineretului, înrolat în armata sovietică, erau şi multe altele. Dezertorii uneori erau întorşi acasă de către autorităţi, pentru că nu au venit documente privind trimiterea lor în unităţile de armată. Erau evidenţiate cazuri de eliberare a foilor false de „boală" şi chiar răspândirea intenţionată a tifosului (s.Caplanî, jud.Bender)[24]. Uneori dezertorii nici nu erau daţi în căutare sau nu au fost traşi la nicio răspundere (în r-nul Comrat erau 1516 de dezertori, din care au fost arestaţi doar 26, iar din 4551 de „evitatori" – nici unul), sau le convocau prin liste, şi nu în mod personal. Din acest motiv, mai târziu, au fost stabilite mai multe semnături false la documente. Ştiind despre dezordinea, în care se afla documentaţia comisariatelor militare a republicii, mulţi dezertori şi „evitători" au găsit altă soluţie: aşteptau încheierea înrolării, iar pe urmă reveneau în satele lor natale şi se „legalizau"[25].

[19] Ibidem, d.34, f.51-52.
[20] Ibidem, f.90.
[21] Ibidem, d.144, f.81.
[22] Ibidem, d.431, f.20-21.
[23] Ibidem, d.431, ff.22, 24-25.
[24] Ibidem, ff.25-26; 31.
[25] Ibidem, ff.20-21, 36, 40-42.

Comisarul militar al republicii, colonelul Korsun şi şeful unităţii I a comisariatului militar colonelul Sviridov, în lupta sa fără succes cu dezertori, au trimis la 8 iunie 1945 comisarului militar al or.Chişinău, şefului punctului de transportare militară şi comisarilor militari judeţeni şi raionali, o dispoziţie, în care se solicita, ca toţi dezertori reţinuţi să fie trimişi la punctul de expediere în or.Chişinău (str. Kievskaia, astăzi str.31 August 1989, casa 48. Aici ei treceau controlul medical, iar după această – erau trimişi în armată, în companii, unde se aflau soldaţii şi ofiţerii, care au încălcat legislaţia, sau erau supuşi tribunalului militar. Informaţia despre executarea acestei dispoziţii trebuia fi trimisă lunar[26].

Fugari au apărut nu doar din unităţi de armată, care, de regulă, se aflau în afara hotarelor Moldovei, dar şi de pe şantiere de construcţii în Moldova. Şeful Garnizonului de avioane din Bălţi, locotenent-colonelul Pokrovski a informat conducerea republicii că sute de săteni au dezertat de la construcţia aerodromului bălţean. Din cei 300 mobilizaţi „în mediu" lucrau doar 22. Deoarece bărbaţi în majoritate s-au ascuns de mobilizare sau era înainte mobilizată în armată, la construcţia aerodromului erau impuşi să vină bătrânii, adolescenţi sau chiar bolnavi[27].

Altă măsură, introdusă de Korsun şi Sviridov în iulie-august 1945, a fost crearea fişelor de evidenţă militară, şi petrecerea seminarelor cu secretarii sovietelor săteşti. În aceasta vară au fost depistate 569 de persoane, care au evitat să ispăşească serviciul militar, 1170 de dezertori şi 90 de persoane, care s-au ascuns şi de evidenţă. 108 cetăţeni ai republicii au fost atunci condamnaţi la detenţie în puşcărie pentru dezertare[28].

Agitaţia în favoarea evitării serviciului militar era promovată atât de locuitorii satelor, cât şi de reprezentanţii clerului bisericesc, nu doar celui ortodox, dar şi de sectanţi (evanghelişti). Autorităţile atunci nu îndrăzneau să se amestece în aceste acţiuni ale lor[29].

Diferite erau şi pretextele pentru această agitaţie. În r-nul Lipcani nu s-au prezentat la punctele de înrolare 61 de persoane, motivând lipsa cu convingerile religioase. În Comisariatul militar Ceadâr-Lunga nu s-au prezentat 3000 de tineri. Asupra lor era organizată o goană, dar un tânăr întâmplător a observat miliţieni, care se apropiau, a bătut în clopot şi toţi au fugit. În Comisariatul raional Congaz nu s-au prezentat peste 500 de tineri. Cineva le-a defectat roţile căruţelor, pe care erau aduşi cei înrolaţi. Deoarece pe loc nu era nicio persoană, care putea să le repare, tinerii au rămas în ograda comisariatului până la întuneric, când au fugit în toate părţile. Şeful secţiei organizatorico-partinice al CC al PC(b)M M.Şciolokov a fost nevoit să recunoască că sunt până la 10 000 de dezertori din armată şi un număr mult mai impunător al dezertorilor de pe întreprinderile industriale şi minele din Donbass, Krivoi Rog şi alte regiuni ale URSS, care au revenit acasă, în Moldova, trecând distanţa de 1000 sau chiar mai mult de kilometri[30]. Ei erau prinşi şi din nou trimişi în comisariatele militare. Doar în raioanele sudice, după datele membrilor brigăzii CC al PC (b)M Filippov şi Andreev, prin aceste metode erau „mobilizaţi" forţat 3226 de persoane, 980 – trimişi la întreprinderile militare, iar 34 – traşi la răspundere penală pentru evitarea intenţionată de înrolare. Evitările purtau un caracter „pur moldovenesc" – tinerii se ascundeau în păduri sau în satele vecine cu produse alimentare. Erau cazuri, când tinerii, pentru a nu fi înrolaţi, săvârşeau şi sinucideri[31].

Acte teroriste, diversiuni, atacuri împotriva reprezentanţilor puterii

Continuau şi actele teroriste contra funcţionarilor de partid şi ale sovietelor. În ianuarie 1945, N.Salogor, într-o dispoziţie a secretarilor comitetelor judeţene, orăşeneşti şi raionale

[26] Ibidem, f.50.
[27] Ibidem, d.45, f.39.
[28] Ibidem, f.60-61.
[29] Ibidem, d.47, f.14.
[30] Ibidem, d.79, f.18-19.
[31] Ibidem, d.89, f.12-13.

menţiona: „distrugerea intenţionată a mijloacelor de telecomunicaţii la transportul feroviar, săvârşită de necunoscuţi". Aceste persoane tăiau cablurile electrice, le încurcau, împuşcau în ele din arme, distrugeau izolatoarele ş.a. Toate aceste acţiuni duceau la încălcări grave ale graficului de funcţionare a trenurilor sau blocarea rutelor acestora. Cele mai multe cazuri de acest gen erau pe traseele Chişinău-Volintiri, Orhei-Bălţi, Bălţi-Ungheni, Ungheni-Chişinău[32]. La plenara a V-a al CC, despre care s-a menţionat deja, primul secretar al Comitetului judeţean de partid Bălţi V.Ţâganco a informat, că în judeţ sunt depistate „două grupuri contrarevoluţionare teroriste". Ele, după spusele lui Ţâganco, „erau conduse de chiaburi-naţionalişti, care declarau ca scop al său lupta deschisă contra puterii sovietice"[33].

La Plenara a VI-a (11-13 noiembrie 1945) P.Poloz, preşedintele Comitetului executiv judeţean Bender, a recunoscut la fel, că „ocupanţii fascişti au lăsat nouă mulţi spioni, diversanţi, care încearcă să distragă activul de activitatea în cadrul Sovietelor, de acordarea ajutorului populaţiei în executarea sarcinilor statului. El a adus în exemplu s. Sălcuţa, unde activistul sărac Ceban a fost „omorât de către duşmani". În s. Brezoaia, r-nul Volintiri, „elementele duşmănoase au aruncat o grenadă, iar mai târziu împuşcau în preşedintele sovietului sătesc local[34].

Fost vicepreşedinte al comitetului executiv raional Târnova, Manziuk, era cunoscut în raion prin lupta sa contra „chiaburilor". Pentru această, cum informa CC al PC(b)M prim secretar al comitetului raional de partid Târnova, M.Korolkov, „chiaburii" intenţionau să-l alunge din sat, să-l calomnieze, iar mai târziu – să ucidă: necunoscuţii împuşcau în el pe o stradă, pe urmă – în casa, unde el locuia, dar fără un succes. CPSS a trimis acolo un grup de colaboratori, care „au lichidat un grup înarmat de chiaburi-dezertori"[35]. Activistul sovietic S.Nuţu (s.Bubuieci), care a stabilit pământuri ascunse la un „chiabur" Savva, a căzut jertfă a unui act terorist, săvârşit de soţia, fiica şi nepotul lui Savva. În s. Pârjolteni activistul local G.Badâi a fost lovit cu un topor în spate. În s.Iurceni l-au atacat şi pe şeful secţiei raionale al CPAI Petrov – el a fost lovit cu un scaun în cap, iar pe urmă necunoscuţii au încercat să-l gâtuie. Principalul acuzat în acest fapt a fost numit „chiabur" Teleman[36].

La Otaci la 31 iulie 1945 pe un loc deschis au plasat o placardă: „Ţăranii! Nu furnizaţi pâine, fiţi pregătiţi la orice alarmă, luaţi-vă de armă!". Populaţia a urmat exemplu. În acelaşi raion dintr-un automat a fost împuşcat împuternicitul agricol Rusu din s.Crişcăuţi. În r-nul Vertiujeni au apărut 2 foi volante, care chemau ţăranii să nu oferă pâine autorităţilor, să nu se supune activului sătesc şi împuterniciţilor comitetului raional de partid. În s.Coşerniţa al aceluiaşi raion un „sabotor" T.Divdic l-a bătut cu cruzime pe secretarul al doilea al comitetului raional de partid Litevin. Pentru săvârşirea acestui act Divdic a fost arestat şi tras la răspundere penală. În s.Frumuşica a fost bătut cu o cruzime deosebită împuternicitul agricol G.Groza, iar copiii dezertorilor – „chiaburilor" l-au rănit în ambele picioare dintr-o mitralieră pe colegul acestuia, Marunov. În s.Ciguleni (r-nul Floreşti) l-au bătut pe împuternicitul agricol G.Dolghii, omorând preventiv calul acestuia, ca Dolghii să nu fugă[37] .

Şeful secţiei de studii al şcolii din Costeşti, V.Doicov a rupt de pe vitrină „Regulamentul cu privire la alegeri". La 25 noiembrie 1945, în s. Hanska, un grup de ţărani, în frunte cu F.Mitov, demobilizat din armata sovietică, a distrus lacătul şi a pătruns în clubul sătesc. Acolo ei au rupt în bucăţi portretul lui V.Lenin şi au stropit cu vin pereţii clubului[38].În s.Cojuşna necunoscuţii au încercat să organizeze un act terorist, au ars depozit cu fân lângă

[32] Ibidem, d.48, f.4.
[33] Ibidem, d.2, f.221.
[34] Ibidem, d.3, f.98.
[35] Ibidem, d.47, f.208.
[36]Ibidem, d.79, f.16.
[37]Ibidem, d.112, f.74.
[38] Ibidem, f.117.

casa activistului local C.Certan, şi intenţionau să-i ardă şi casa acestuia. Incendiu a fost la timp observat şi neutralizat, iar în continuare cu acest caz se ocupau organele CPAI[39].S-au început şi confruntări cu autorităţile după încercările reprezentanţilor acestora de a închide bisericile. La 19 noiembrie 1945, în s.Cocieri, când biserica, după decizia organelor puterii, trebuia fi mutată din sediul clubului colhozului în altă clădire, consiliul bisericesc şi un grup de „chiaburi" au distrus uşa, ferestrele, au bătut activista comsomolului Vladimirova, care a participat în procesul de mutare a bisericii, strigând: „Nouă ni se interzice să avem biserica, unde este aşa lege?". Dar mutarea, totuşi, a avut loc, când ţăranilor li s-a explicat, că există permisiunea guvernului republicii, comitetului executiv raional şi au atras atenţia, că biserica a fost plasată în clădirea clubului „în mod ilegal" de către autorităţile româneşti[40].

În s.Vadul-lui-Isac (r-nul Vulcăneşti) un oarecare Piskun, fecior al fostului proprietar al morii, a încercat s-o distrugă, a deschis motorul şi a aruncat în el o placă din metal[41]. La 2 decembrie 1945 în s.Crihana Veche (r-nul Cahul) copiii celor represaţi de regimul sovietic au furat din clădirea clubului local portretele lui V.Lenin şi I.Stalin, au pătruns şi în punctul de agitaţie, unde au rupt şi au lichidat pe loc toate portretele şi lozincile. În s.Tomai (r-nul Ceadâr-Lunga), în decembrie 1945, grupul de „chiaburi" a împuşcat în comsomolistul şi vicepreşedintele sovietului sătesc local A.Tangu, rânindu-l grav[42].

Autorităţile sovietice încercau atunci să calculeze numărul „duşmanilor" regimului totalitar. De fiecare dată, calculele arătau mii şi mii de oameni. Probabil, din aceste considerente, conducerea republicii niciodată nu a dus aceste încercări până la capăt, pentru că altfel devine clar, că rezistenţa antisovietică în Moldova avea proporţii destul de mari. Numai jud. Orhei a „oferit" autorităţilor sovietice 345 de „trădători" şi duşmani, din care 216 – activi[43]. Această cifră se referă doar la oponenţii deschişi ai regimului, care au manifestat ura sa faţă de regim. Putem fi siguri că numărul real al acestora era mult mai mare.

BIBLIOGRAPHY

Arhiva Organizațiilor Social-Politice al Republicii Moldova. Fond 51. Inventar 3.

[39] Ibidem, f.118.
[40] Ibidem, d.116, ff.128-129.
[41] Ibidem, f.228.
[42] Ibidem, d.117, f.42.
[43] Ibidem, d.121, ff.12.

FROM THE MELTING POT TO DIVERSITY AND MULTICULTURALISM

Amada Mocioalcă
Lecturer, PhD, University of Craiova, Drobeta Turnu Severin University Center

Abstract: A close look at a map of Africa and the two Americas, first published by Janheinz Jahn in Muntu, Umrisse der neoafrikanischen Kultur (Düsseldorf-Köln: Eugen Diedrichs Verlag, 1958) reveals the striking form of Africa and South America, the obvious connection between the concave form of Western Africa and the corresponding part of the American continent, both linked by arrows indicating the spreading of the African cultural elements by means of the slave trade. Some arrows lead to the Southern, Spanish- or Portuguese-speaking America, others lead to the English-speaking states of the North. Another arrow connects New Orleans to Chicago and New York, from where the so-called "Harlem style" found its own way to Europe Along such routes the African slaves crossed the ocean, bringing with them the New World their cultural heritage.

Keywords: slavery, racism, culture, conservation, ethnicity

A surprising and interesting motivation of slavery is provided by Romanian historian and politician Mihail Kogălniceanu, who, as early as 1853, explained:

> "The need to repopulate the newly discovered countries of America whose native populations had been diminished by the sword of the conquerors and the fire of the preachers, and the hardships of colonial agriculture in the conditions of a killing climate for the Europeans, gave birth to the slave trade; it was a new kind of slavery, the pretext of which was the inferiority of the African kind as compared to the white kind, and which very soon comprised the mulattoes as well… The center of this new kind of slavery is nowadays the most civilized and most deeply religious nation in America, the United States."

Despised by the new masters, this culture survived, far from the surface of the official culture, as a folk culture. Everything that happened to cross the barrier of refusal and to come to the attention of the literary public was only accepted after being most carefully cleaned by any African element. Any literary production had to obey to the established European norms and values. There was no other way out. Far from the refinement of the first works by African writers in Europe, written in faultless English, Latin, Dutch, and Portuguese – the result of Enlightenment experiments meant to prove the famous statement of Rousseau that all men are, by their nature, equal – the writings of the first African American authors were nothing but simple narratives, based upon their own life experience, written in a vivid language, not seldom brushed up by careful editors.

For many years, the changing demographic fabric of the United States has been the subject of much public discourse and debate. At the same time, issues of lifestyle preferences and challenges to traditional views about gender, race and ethnicity, and class roles have raised central questions revolving around what it means to live in America and be an American. Within this context, ideas of multiculturalism, diversity, unity, balkanization, the United States as a melting pot and assimilation have filled the news and print media as well as many books exploring the meaning and consequences of these ideas.

The migration of blacks to America that began with the transatlantic slave trade established a permanent link between Africa and the Americas. Today, this forced journey of savage horrors is being understood in new ways. If it brought an unwilling people to a strange land, it also initiated the transformation of an African cultural consciousness into an African American one as Africans sold into slavery transplanted their cultures to the New World. This situation turned into a contradictory experience of neither being in one world nor welcomed in another.

Migration and exile, crossing and even transgressing boundaries have become a natural arena for exploration by the novelist. By closing gaps, by raising consciousness about the past, multiculturalism tries to restore a sense of wholeness in a postmodern era that fragments human life and thought. Whether community is always attained or not is difficult to say because multiculturalism is still evolving. Concepts of race, class, culture, gender and ethnicity are the driving themes of a multicultural approach, which also promotes respect for the dignity of the lives and voices of the forgotten.

America has long been called "the Melting Pot" due to the fact that it is made up of a varied mix of races, cultures and ethnicities. The concern here is with the relatively limited diversity caused by large-scale immigration of people perceived to be "different" who do not simply melt away into state/nation they have settled among but are ethnically visible and so various multicultural, multiethnic and do not seem to be short term only. The "difference" in question is typically marked by various forms of racism and similar forms of ideologies as the migrants come from societies or groups that have been historically ruled and/or perceived as inferior by the societies into which they have settled.

Indigenous populations like Native American tribes were brought into the American social system via conquest. They have either remained isolated Native Americans or they have conformed to the "American tradition." Succeeding waves of immigrants have undergone a similar acculturation and assimilation process in which acquisition of and dependence upon a national ideology is attained. The predominance of the American *melting pot* thesis is represented by the acceptance of an adaptation process encountered by all groups entering American society.

The earliest reference to the American melting pot image is found in St. Hector John de Crevecoeur *Letters from An American Farmer*, published in London in 1782, but written about ten years earlier. In this monograph de Crevecoeur, himself a naturalized American from France, commenting on the mixture of English, Scottish, Irish, French, Dutch, German and Swedish elements that made up the American, "this new man", came with the following explanation:

> "…He [the American] is neither a European nor the descendant of a European; hence that strange mixture of blood, which you will find in no other country. I could point out to you a family whose grandfather was an Englishman, whose wife was Dutch, whose son married a French woman, and whose present four sons have now four wives of different nations. He is an American, who, leaving behind him all his ancient prejudices and manners, receives new ones from the new mode of life he has embraced, the new government he obeys, and the new rank he holds... The Americans were once scattered all over Europe; here they are incorporated into one of the finest systems of population which has ever appeared" (J. Hector St. John de Crevecoeur, *Letters from an American Farmer*).

One century later, Theodore Roosevelt echoed de Crevecoeur's observation, even employing some of his imagery: "We Americans are the children of the crucible."[1]A decade after Roosevelt's remark, the great historian Frederick Jackson Turner reinforced the words of de Crevecoeur and Roosevelt. He wrote that the United States "fused" immigrants "into a mixed race."

Lord James Bryce, the British observer of American life and a one-time ambassador to the United States, in the 1890s also saw the melting pot's assimilating power. He stated: "What the traveler, and what the Americans themselves delight to point out to him, is the amazing solvent power which American institutions, habits, and ideas exercise upon newcomers of all races."

Then in 1909, Israel Zangwill, the son of Jewish immigrants, wrote a play, *The Melting Pot*, which played before audiences of several American cities. Everywhere it received high praise. It showed the melting pot as an American reality by portraying the life of David Quixano, a Jewish immigrant in New York absorbing the American culture, its English language, and *Weltanschauung* , who – in Act I – first defines the notion:

> VERA So your music finds inspiration in America?
>
> DAVID Yes – in the seething of the Crucible.
>
> VERA The Crucible? I don't understand!
>
> DAVID Not understand! You, the Spirit of the Settlement!
> [*He rises and crosses to her and leans over the table, facing her.*]
> Not understand that *America is God's Crucible, the great Melting-Pot where all the races of Europe are melting and re-forming*! Here you stand, good folk, think I, when I see them at Ellis Island, here you stand [*Graphically illustrating it on the table*] in your fifty groups, with your fifty languages and histories, and your fifty blood hatreds and rivalries. But you won't be long like that, brothers, for these are the fires of God you've come to – these are the fires of God. A fig for your feuds and vendettas! Germans and Frenchmen, Irishmen and Englishmen, Jews and Russians – into the Crucible with you all! God is making the American. (Israel Zangwill, *The Crucible*, Act 1)[2]

It is the fusion of nationalities, races and cultures, all ready to melt into the cauldron of the new republic of the United States of America that the play insisted upon. It is worth noting that the concept was later challenged, and the late twentieth century theoreticians insist on the unity within diversity that characterizes the American cultural and ethnic landscape. The present day *Oath of Allegiance* – being a modernized form of the original adopted as early as 1778 – does not so much support the idea of 'the melting pot':

> "I hereby declare, on oath, that I absolutely and entirely renounce and abjure all allegiance and fidelity to any foreign prince, potentate, state, or sovereignty of whom or which I have heretofore been a subject or citizen; that I will support and defend the Constitution and laws of the United States of America against all enemies, foreign and domestic; that I will bear true faith and allegiance to the same; that I will bear arms on behalf of the United States when required by the law; that I will perform

[1]Theodore Roosevelt, "American People," in *Theodore Roosevelt Encyclopedia*, ed. Albert Bushnell Hart and Herbert Ferleger (New York: Roosevelt Memorial Association, 1941), 10.

[2]The Project Gutenberg EBook of The Melting-Pot, by Israel Zangwill. Release Date: December 18, 2007 [EBook #23893]. <http://www.gutenberg.org/files/23893/23893-h/23893-h.htm>

> noncombatant service in the Armed Forces of the United States when required by the law; that I will perform work of national importance under civilian direction when required by the law; and that I take this obligation freely without any mental reservation or purpose of evasion; so help me God."

The melting-pot phenomenon made Americans out of millions of immigrants and their children, and in countless instances it produced outstanding Americans. It is worth mentioning the names of the eighteenth century slaves, Olaudah Equiano and Ottobah Cugoano whose autobiographies, written in an attractive and captivating manner, contain their early expressed appeal to ban slavery. Briton Gammon relates his sufferings at sea, while John Marrant's narrative is full of fantasy and religious references, written in the picaresque tradition. It does not make very much for more than two centuries of slavery. The explanation is that the African American slave, legally set apart by black codes, and whose only reason for living was work from morning till night, did not give so much thought to conscious literary manifestations.

Most of the African American writers of the nineteenth century were either former slaves, or direct descendents of slaves. Their literary productions suggest a formal division into three distinct groups: autobiographies of escaped slaves, writings of preachers and of the clergy, and creative writings. The autobiographies of escaped slaves served to the political propaganda against slavery. The purpose governed everything: the subject matter, the style, even the authorship of the work itself. Even authors were invented, when necessary. Unfortunately, all emotion which could have made an authentic African American work was eliminated, the language was purified by all African elements, by any traits of folk imagery: the institution of slavery was to be blamed, and not individuals. Uncle Tom was the model to be followed by all slaves in their narratives, with a stress upon the spiritual nobleness not yet spoiled by suffering, their Christian humbleness and piety, with the spirit of justice based upon their petty bourgeois wisdom and sensibility. Such narratives were meant to show that the African American slave was not only equal in value, but absolutely equivalent to the middle Euro-American citizen. Naiveté and sincerity were the only specific traits allowed, nothing *barbarian*, or *primitive*, or *pagan*. Nevertheless, such a brilliant writer such as Frederick Douglass (1817-1893), in his *Narrative of the Life of Frederick Douglass* (Boston, 1845), proved qualities worthy of the highest consideration: objectivity, honesty, Christian humanism together with expressiveness, persuasion force, and stylistic mastery. One of the foremost spokesmen of the abolitionist movement, Douglass expressed the dichotomy experienced by his contemporaries:

> "On the one hand, there stood slavery, a stern reality, glaring frightfully upon us, its robes already crimsoned with the blood of millions, and even now feasting greedily upon our flesh. On the other hand, away back in the grim distance, under the flickering light of the north star, behind some craggy hill or snow-covered mountain stood a doubtful freedom – half frozen – beckoning us to come and share her hospitality."

The "Narrative…" transcends the category of "slave narrative"; it is a self-conscious literary piece, an autobiography expressing the spirit of the age, sharing the concerns of the reformers and idealists of the day. In order to share the hospitality of the doubtful and half-frozen freedom man must be educated. Thus, the "Narrative…" is situated somewhere between David Walker's *Appeal to the Colored Citizens of the World* (1829), and Booker T. Washington's *Up from Slavery* (1901), both authors representing opposed attitudes: the "father of the Negro revolt" vs. the "humblest man alive."

Before writing down their sermons, the African American preachers delivered them orally, in the Negro Churches which gradually became genuine popular churches, in which the Negro cultural heritage asserted itself at its best. These preachers created their own oratorical style, rich in imagery, and rhythm which was meant to strongly impress the audience. There is a strong fusion of Biblical and African elements in these sermons, the stronger the fusion, the greater the effect.

We have already hinted at the necessity of the African American novelist to achieve universality through a sensitive interpretation of his own culture. The originality consists in the cultural dualism experienced by this writer whose task is to be conversant with Western culture as a whole, especially with the tradition of the English literature of which he is a part, and at the same time to be prepared to exploit at full advantage his African cultural heritage, as a legitimate contribution to the larger culture. His deepest psychological impulses alternate between *assimilationism*, on the one hand, and *Negro nationalism*, on the other.

Defined by Langston Hughes as "the urge to whiteness within the race," assimilationism implies an incorporation of the white ideal, an unconscious urge to internalize the dominant cultural ideal, as well as an unconscious self-hatred. As Richard Wright puts it, "Hated by whites, and being an organic part of the culture that hated him, the black man grew in time to hate in himself what others hated in him." Thus, an unconscious desire to be white, coupled with feelings of revulsion towards the Negro masses may produce an assimilationist pattern of behavior at the purely personal level. Such an *urge to whiteness* proves to be a means of escape, a contrived absence of race consciousness and a belittling of estate barriers. By minimizing the color line, the assimilationist loses touch with the realities of Negro life and identifies with the group whose skin color is white. Therefore, assimilationism defines itself as a social-class phenomenon. The African American chooses as his model a middle-class white person, the European composers are preferred to the African American jazz, Baptism tends to be replaced by Episcopalianism, and the matriarchal family will be gradually replaced by the family of the dominant male. This tendency towards assimilationism is at the bottom a matter of changing one's reference group, an attempt to abandon ethnic ties and identify with the dominant appropriation of the dominant culture, including even its anti-minority prejudices.

Negro nationalism, as the popular opposite of assimilationism, can be conveniently defined as *an urge to blackness within the race*, which is essentially defensive in character. African Americans are drawn together by their common experience of racial oppression. Segregation creates the conditions of a separate group life, and the common heritage of slavery makes for a separate group tradition, hence a strong feeling of racial solidarity, a growth of race pride obvious in the African American's striving to rebuild what the whites have torn down. The most cohesive in-group attitude is not race pride, but a bitter hatred of whites. This anti-white sentiment provide the psychological impetus of Negro nationalism. The attitude towards all things white, negative in its essence, is accompanied by a positive valuation of blackness. As a militant movement, Negro nationalism stresses self-determination and resists integration into the dominant culture. Two main periods have been identified in the cultural history of the African American, beginning with folk art before the Emancipation of January 1, 1863, and becoming literary in the full sense about 1890.

Those years between 1863 and 1890 constitute the gestation period of the African American novelist. A strong inspirational emphasis reflects the desire of the so-called Talented Tenth to encourage ambition in the younger generation. A constant stress is placed on the property-acquired virtues: thrift and industry, initiative and perseverance, promptness and reliability. In the early novels these virtues are often reinforced by attitudes which derive from the Calvinist religion at work: a stern regard for duty, injunctions against idleness, sober warnings against self-indulgence. Most of the early novelists adopted a strict Protestant

asceticism. As Pauline Hopkins put it, "We must guard ourselves against a sinful growth of any appetite."

As it grew in number and confidence, the Talented Tenth came to require of its members certain symbols of status, such as home ownership, higher education for children, membership in a selected religious denomination, symbols stressed by the early novelists in their novels. In addition to its inspirational function, the early African American novel served as an instrument of protest, through which the writers could express their grievances and appeal for justice. The early novelist was an advocate, pleading a cause. The novelists responded militantly to the post-Reconstruction repression, bringing every aspect of the caste system under attack.

Another outstanding feature of these novelists is their open contempt for the African American masses. They believed substantially in the myth of Anglo-Saxon superiority. From their novels, as from their lives, the Talented Tenth sought to eliminate all traces of Negro-ness, in the hope that cultural uniformity would make them more acceptable to the whites. When the Talented Tenth became convinced of the necessity for independent struggle, only then was there an effort to close ranks with the Negro masses.

Bearing in mind the racial strategy of the Talented Tenth, as well as their success ideology, we find ourselves in the position to understand the dramatic structure of the early African American novel: the colored protagonist, usually as aspiring, respectable white-collar or respected person, is confronted by the American caste system acting as a handicap or obstacle to his ambition. The dramatic tension of the novel arises from this conflict between the success ideology of the hero and the inimical effects of the caste system.

The African American novelist arrived on the literary scene at a time when the Romantic tradition was rapidly being undermined by literary realism. But the early novelists wrote exclusively within the Romantic tradition, choosing melodrama as their main literary vehicle. They inherited another stock figure from their white predecessors in the person of the *tragic mulatto*. The novelists of the Talented Tenth were quick to incorporate this device into their own novels, for it was ideally suited to their current racial strategy. Through the figure of the tragic mulatto they could stress the irrational nature of caste, with the implication that the color bar should be lowered, at least for descendents of the dominant race.

The racial attitude of contemporary white novels inevitably affected the content of the early African American novel. Its form was derived from the popular fiction of the day. Why melodrama? Because it deals with the conflict between Right and Wrong. Its moral extremes make it a natural vehicle for racial protest, at it assumes the existence of a stable moral universe, made manifest through the perennial triangle: Hero (a handsome black man) – Heroine (a beautiful mulatto girl) – Villain (a white scoundrel). The moral absolutism of melodramas served the strategic needs of the period. By emphasizing action, melodramas avoid the problems of characterization. Caught between anti-Negro characters, melodrama relies on extrinsic devices to hold the reader's interest: exotic material from slavery times, such as mysteries of birth or lost inheritances, as well as plot materials which the whites preferred to ignore: miscegenation, passing-for-white, or racial violence. Above all else, melodrama is a literature of social aspiration. It has appealed, traditionally, to the white-collar classes. For them, melodrama is essentially a romantic projection of their future in the upper classes.

BIBLIOGRAPHY

ANDREWS, William L. Editor. *African-American Autobiography: A Collection of Critical Essays.* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc., 1993)

BAKER, Houston A. Jr. *Blues, Ideology and Afro-American Literature: A Vernacular Theory*. (Chicago: University of Chicago Press, 1984)
ELLIOT, Emory. Editor. *The Columbia History of the American Novel* (New York: Columbia University Press, 1992)
HUGGINS, Nathan Irvin. *Harlem Renaissance* (New York: Oxford University Press, 1971)
SINGH, Amritjit, *et.al. The Harlem Renaissance: Revaluations.*(New York: Garland Publishing, 1989)
SÎRBULESCU, Emil. *Cartea care vorbeşte: Introducere în romanul afro-american*. (Craiova: Fundaţia Scrisul Românesc, 1999)

SHORT HISTORY OF THE REFORMED CHURCH MUSIC, WITH ASPECTS OF THE REFORMED CHURCH AT PIATRA CRAIULUI

Orosz Otília Valéria
PhD Student, West University of Timişoara

Abstract:Reformed church music has got twofold roots: Gregorian songs and folk songs, which have developed throughout national histories in parallel with prevailing social and cultural life.
The Gregorian foundation is given by the liturgical practice formed and supported by the Latin rite ecclesiastic culture, including denominational education in the Middle Ages. The practice and traditions of folk songs come from the epic folk heritage, e.g. ballads and heroic songs; therefore, they easily settled in church music practice.
The Reformation of the 16th century quickly spread among the Hungarian population, and the Saxons of Transylvania. In Transylvania, only the Hungarian Szekler population remained strongly affiliated to the Roman Catholic Church. First in recoded history, religious freedom was declared by the parliament of the Transylvanian Principality, in 1568.
The Reformed Church music has three fundamental pillars: hymnbooks since 1536, organ music since the early 19th century, and choir music, from the second part of 19th century. The hymnbooks are used as liturgical books; they are based on the first collection by Huszár Gál in 1560. Additionally, graduals, later psalms and cantionales were translated and published by Szenczi Molnár Albert in 1607.In the Reformed Church in Romania, Királyhágómellék District, the tradition of church singing is defined by the hymnbook of Debrecen, edited in 1806, 1877 and 1921. Special motifs and elements of church singing are present in Satu-Mare and Sălaj country, where a hymnbook of 1923, being edited in Cluj, remained in use until 1996.This topic is highly relevant in the 500th jubilee year since the beginning of the Reformation movement, initiated by Martin Luther, on 31 October 1517.

Keywords: church, choir, organ, hymnbook, reform

Introducere

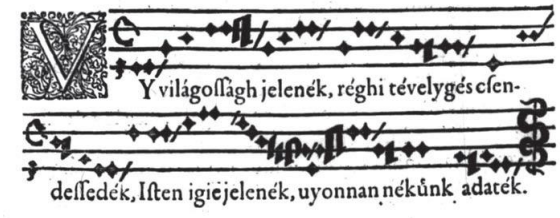
Teritoriul Eparhiei Reformate de pe lângă Piatra Craiului (Partium) înainte de 1918 a aparţinut Eparhiei Reformate de dincoace de Tisa, cu centrul la Debreţin. Cântarea bisericească a fost determinată de folosirea cărţilor de cântece din Debreţin[1]. O parte din judeţul Satu-Mare şi Sălaj a aparţinut Eparhiei Reformate din Ardeal, din această cauză aceste comunităţi au folosit cartea de cântece apărută în Cluj[2], până la apariţia şi introducerea în folosinţă a cărţii de cântece din 1996, destinată tuturor comunităţilor reformate din lume. Aceste două cărţi au determinat în mare parte obiceiurile şi tradiţiile cântării bisericeşti, respectiv repertoriul de cântece.

[1] Csomasz Tóth Kálmán,*A református gyülekezeti éneklés,* Budapest, 1950. In: Ediţiile din Debreţin: 1774, 1778, 1806, 1877, 1921
[2] Ibidem, Ediţiile cărţilor de cântece din Cluj: 1744, 1777, 1813, 1837, 1877, 1923

A KERESZTYE
NI GYÜLEKEZETBEN VALO
ISTENI DICZERETEK EGYBEN SZE-
DÉGETTEK, ES MOSTAN NYOMTATTA-
tak vyonnan oregbitetek, es emen-
daltattatak L. F. altal.
PSALMO C. XLIX.
Diczeretet mondgyatok az Istennek az fen-
teknek Gyülekezetiben.
VARADON.
Nyomtatot Raphael Hoffhalter, ANNO D.
M. D. LXVj.

KÖZÖNSÉGES
ISTENI-TISZTELETRE
rendeltetett
LELKI
ÉNEKEK,
Az az,
HYMNUSOK:
'Sóltárokból Kereztetett
DITSÉRETEK:
Innepekre és egyéb Alkal-
matosságokra tartozó régi
ISTENES
ÉNEKEK.
Mellyek most ujabban a' magok
Nótáikhoz alkalmaztatott Kótákkal meg-ékesítetvén, ki-
botsáttattak.
KOLOSVÁRATT,
Szathmari P. Sándor által, 1744

Iniţiala cărţilor de cântece din Oradea, 1566 şi din Cluj, 1744


Y világosſágh jelenék, réghi tévelygés ſſen-
deſſedék, Iſten igie jelenék, uyonnan nékünk adaték.

Imn din cartea de cântece a lui Huszár Gál din 1560

Pregătirea cantorilor

În Transilvania pregătirea învăţătorilor-cantori datează din 1863, a pornit în cadrul şcolii pedagogice din Aiud[3]. Pregătirea a durat trei ani, între discipline găsim muzica, iar ca instrument orga şi vioara. În pregătirea generaţiei următoare, profesorii de muzică au preluat rolul cantorilor de colegiu[4]. Odată cu înfiinţarea şcolilor pedagogice pregătirea cantorilor a luat o formă adecvată. Până la sfârşitul primului război mondial, atât în şcolile pedagogice de culte cât şi în cele de stat pregătirea cantorilor s-a desfăşurat la un nivel înalt, de exemplu în şcolile din Arad, Deva, Cluj, Cristuru-Secuiesc.

În perioada interbelică, Eparhia Reformată din Ardeal a elaborat un regulament de pregătire a cantorilor din 19 puncte, cu centrele de examen în Aiud şi Târgu Secuiesc. Acest regulament a fost în vigoare până în anul 1948. În acest an reforma învăţământului a separat cele două funcţii – cea de învăţător şi de cantor – dar a şi interzis învăţătorilor să îndeplinească sarcinile de cantor.

Cercetările recente au scos la iveală existenţa unui curs al cantorilor din localitatea Albiş, judeţul Bihor între anii 1950-1952. La aceste cursuri au participat 22 de cantori din toată eparhia[5].

În perioada comunismului pregătirea cantorilor a fost facultativă, cu centre la Oradea respectiv Cluj-Napoca s-au organizat examene la solicitarea celor care au dorit să obţină calificare, dar fără să ofere pregătire de specialitate anterioară. Cantorii erau nevoiţi să se pregătească individual.

În anul 1990 s-a înfiinţat Institutul de Cantori-învăţători din Târgu-Mureş, care până în zilele de azi pregăteşte cantori la un nivel de specialitate înalt.[6]

[3] Bakó Botond, *Tanítóképző a Bethlen Kollégiumban,* Revista *Művelődés*, anul L. aprilie 1997, pp. 24-25.
[4] „cantuspraeses", învăţători-cantori
[5] *Református Zenei Kalendárium 2018,* In: Balláné Bakó Erzsébet, *Albisi kántorok a XX. században,* Cluj-Napoca, 2018.

În anii 2000, nefiind şcoală de cantori în eparhie, unii dintre cantorii din Partium s-au înscris la cursurile de pregătire a cantorilor din Ungaria, respectiv Budapesta, Miskolc sau Debreţin. Aceste cursuri se organizează în vacanţa de vară, durează trei săptămâni şi funcţionează pe mai multe nivele, astfel se poate obţine calificare diferenţiată pentru cantori şi organişti (manualiteri sau pedaliteri).

Odată cu înfiinţarea Universităţii Creştine Partium din Oradea s-a lansat specialitatea Muzică religioasă, aceasta a funcţionat între anii 1998-2002. După acest an, pentru a obţine acreditarea facultăţii de muzică, specialitatea s-a transformat în Pedagogie muzicală. Mulţi dintre profesorii care au terminat specialitatea Muzică religioasă, lucrează în domeniul bisericii ca şi cantor-organist şi dirijor.

În anul 2005 Eparhia Reformată de pe lângă Piatra Craiului a organizat Cursul Cantorilor Reformaţi cu sediul la Oradea, după modelul cursurilor din Ungaria. La aceste cursuri în decurs de 12 ediţii au participat peste 100 de cantori din eparhie.

Orga, ca şi instrument bisericesc

În Transilvania[7], în evul mediu, muzica de orgă a fost prezentă în bisericile romano-catolice, repectiv confesiunile desprinse din aceasta după reforma din 1517 (calvinistă, evanghelistă, unitariană). Orga, iniţial a fost instrument muzical de cult, mai tîrziu a devenit instrument de concert. Folosirea lui a făcut posibilă răspândirea culturii organistice şi a muzicii din Apus, a avut influenţă asupra dezvoltării vieţii muzicale din Transilvania, sub protejarea principilor şi nobililor iubitori de muzică. Curţile princiare şi nobiliare au devenit astfel centrele de cultură umanistă. Cărturarul şi umanistul Joannes Kajoni, pictor şi sculptor, organist şi constructor de orgi, a achiziţionat o orgă din Slovacia în anul 1659 şi a construit la mânăstirea din Şumuleu-Ciuc. Tătarii au distrus mânăstirea împreună cu orga. Kajoni a construit o altă orgă în 1664. Remarcabile sunt: orga bisericii evangheliste din Sibiu (Johannes Vest) din sec. al XVII-lea, pozitive din biserica reformată din Dumbrava (Cluj) , biserica evanghelică din Rupea (1726). Cei mai remarcabili constructori de orgi din Transilvania din sec. al XVIII-lea au fost Johannes Hahn cu atelierul din Sibiu, respectiv Johannes Prause cu atelierul din Braşov.

Sinodul din 1567 din Debreţin a interzis folosirea orgii în bisericile reformate. În lipsa acesteia cântatul bisericesc a fost condus de cantor, respectiv de elevii din şcoala reformată.[8] Şcoala reformată din Aiud era prima, care în secolul al XVII-lea a introdus orga pentru conducerea cântatului bisericesc „pro cantu exactione”[9]. Organistul trebuia să înveţe copii săraci pe gratis, iar pe copii mai bine situaţi contra cost. Colegiul din Târgu Mureş a avut orgă din 1697, iar cel din Cluj începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

Construcţia orgilor din Transilvania a fost lansată de Sinodul din Mugeni în anul 1761, şi a luat un elan mare în secolul al XVIII-lea, atât în bisericile reformate, cât şi în cele romano-catolice, fapt ce s-a produs şi sub influenţa construcţiilor de orgi din bisericile saşilor evanghelişti. Multe instrumente din bisericile reformate provin din bisericile săseşti[10], după ce acestea a fost vândute şi înlocuite cu orgi mai mari. Putem afirma faptul că astăzi cele mai vechi instrumente din Transilvania se găsesc în bisericile reformate.

Dintre orgile construite în sec. al XVIII-lea multe s-au distrus. Instrumente foarte vechi se găsesc la Păucişoara, Dumbrava, Mujna, Cecheşti, Bicălatu, Brâncoveneşti, Aluniş[11].

---

[6] Benkő András, *Kántorképzésünkről,* Revista *Művelődés*, anul L. aprilie 1997, pp. 29-32.
[7] *Orgile din România,* Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2008, pp. 5-9.
[8] Losonczy Lajos, *Református templomaink és az orgona,* Athenaeum Kiadó, Budapest, 1942, pp. 132-137.
[9] Pentru cântare exactă, precisă
[10] Dávid, István, *Műemlék orgonák Erdélyben,* Editura Polis, Cluj-Napoca; Editura Balassi, Budapesta, 1996.
[11] Kovács László Attila, *Árva Erdélyi orgonák*, In *Erdélyi Református Naptár, 1995*, pp. 132-137.

Construcția orgilor romantice în Transilvania a apărut târziu, astfel încât până la sfârșitul secolului al XIX-lea s-au construit doar orgi mecanice.

Constructori de orgi transilvăneni, cu activitate în regiunea Partium

Jean Calvin în liturghia din Geneva nu a folosit nicio muzică instrumentală, conform principiilor de bază a slujbei evangheliste. A respins corul, orchestra, dar și orga. În Transilvania principele Bethlen Gábor a ajutat reconstrucția orgii catedralei din Aiud, construită în timpul domniei reginei Izabella. După moartea principelui, soția lui a donat orga comunității evangheliste din Sibiu[12].

Dintre constructorii de orgi transilvăneni amintim pe **Kolonics István**; el se stabilește în Târgu Secuiesc în anul 1855. A construit orga bisericii romano-catolice din Aiud, Șumuleu-Ciuc (reconstrucția orgii Kájoni), instrumentele lui din întreaga Depresiune Carpatică se numără între cele mai bune și rezistente.

Leopold Wegenstein s-a stabilit înTimișoara în anul 1888, preluând atelierul maistrului Hromadka József. În anul 1926 s-au alăturat tatălui fii Richard, József și Viktor, din acest an va funcționa sub numele „Wegenstein und Söhne" (Wegenstein și Fii). În atelierul Wegenstein s-au construit peste 400 de instrumente bisericești, până în anul 1944[13].

Orgonahomlokzatsipok
a rekvirált sipok helyébe elsőrendü kivitelben készülnek
Wegenstein Lipót és Fia
orgonagyárában, Temesvár
A sipmérték beküldése ellenében költségvetéssel szolgálunk. — Orgonajavitások, tiszlitások és hangolások pontosan eszközöltetnek.

Benedikt Komornik, a cărui activitate desfășurată la Oradea se conturează în sec. al XIX-lea; cea mai veche orgă din Partium construită de Komornik se găsește la biserica reformată din Săcueni (1820). **Besnyő Ferenc,** născut în Episcopia Bihor, a avut activitate tot în sec. al XIX-lea, remarcabilă este orga din biserica reformată Diosig, construită de maistrul în 1851. **Kiszely István,** din timpul activității sale din Oradea se cunoaște orga din Sărmășag, care s-a demolat în timpul unui incendiu. **Jónás István**, a cărui activitate se incadrează între constructorii Johannes Cremer și Országh Antal, cel mai mare instrument construit de Jónás este orga din sinagoga neolog din Oradea. **Szeidl Ferenc** a construit orga bisericii evangheliste din Oradea, ultimii ani de activitate ai săi sunt legați de orașul Târgu Mureș[14].

Trebuie să remarcăm constructorul din Banat **Dangl Antal& Fiul**, cu activitate între 1840 și 1909, construiește orgi mecanice, cea mai mare orgă păstrată fiind la Tomnatic, jud. Timiș. **Strosz István**[15], începând din anul 1840 construiește 26 de orgi, dintre care găsim instrumente în Berveni, Berea, Tiream și Curtuișeni (jud. Satu-Mare și Bihor).

Dintre constructorii de orgi ai sec. XX cu activitate în regiunea Partium amintim pe Galli György și fiul Antal din Satu-Mare, Blahunka Sámuel din Satu-Mare, Dukász Endre din Carei, Johannes Kremer din Oradea (între 1800 și 1835). Angster József din Pécs (Ungaria) a construit peste 80 de intrumente pe teritoriul țării noastre. Szabó Gy. László, constructor

[12] Kovács László Attila, *op. cit.*
[13] Szigeti Kilián, *Régi magyar orgonák, Szeged,* Zeneműkiadó, Budapest, 1982, pp. 220-243.
[14] Molnár József*, Nagyváradi orgonaépítők*, In *Református Kalendárium*, 2003, pp. 182-186.
[15]Enyedi István, *Szatmár megye műemlék orgonái,* Szatmári Múzeum Kiadó, 2004, pp. 13-14.

orădean, are peste 30 de instrumente, cea mai mare fiind în biserica reformată Olosig din Oradea[16].

Rolul orgii este în primul rând conducerea solemnă a cântării bisericeşti, aşa cum a afirmat Csomasz Tóth Kálmán în lucrarea scrisă[17] despre cântarea bisericească. Restaurarea orgilor este o problemă permanentă de păstrare a patrimoniului organistic. Multe instrumente nu funcţionează, respectiv nu toate au fost curăţate, revizuite, acordate, intonate cel puţin odată la zece ani. Comunităţile mici nu au posibilităţi financiare pentru reconstrucţie, în cele mai multe cazuri le înlocuiesc cu instrumente electronice care nu au o sonoritate corespunzătoare, specifică liturghiei bisericeşti. Folosirea acestor instrumente electronice, răspândite îndeosebi în ultimii 15-20 de ani, care de multe ori provin din donaţii şi au o calitate foarte slabă, întrerup o tradiţie de mai multe secole.[18]

Trebuie să amintim şi construcţia de orgi din ultimele două decenii. Remarcabili constructori de orgi sunt Pap Zoltán din Odorheiu-Secuiesc, respectiv Albert József din Cluj-Napoca[19]

Apariţia şi dezvoltarea culturii corale bisericeşti reformate în regiunea Partium

Activitatea corurilor de bărbaţi a avut mare însemnătate în sec. al XIX-lea în viaţa muzicală a populaţiei maghiare respectiv germane. După modelul corurilor din Anglia, în prima jumătate a sec. al XIX-lea se înfiinţează primele asociaţii de coruri bărbăteşti, punând bazele instituţiei „Liedertafel”.[20]Importanţa lor constă în primul rând în dezvoltarea spiritului şi solidarităţii sociale. Această formă de organizare şi de manifestare coincide cu dezvoltarea şi consolidarea vieţii de cetăţean în localităţi, mai ales în oraşe.

Tradiţia corurilor de bărbaţi s-a consolidat în mijlocul sec. al XIX-lea. În 1867 la Arad s-a înfiinţat Asociaţia Corurilor de Bărbaţi, având ca dirijor pe compozitorul renumit Erkel Ferenc, până în anul 1881. În urma activităţii sale , aproape în fiecare oraş respectiv în fiecare instituţie importantă s-a înfiinţat cor. După anii 1860 s-au organizat foarte des întâlniri corale la nivel de ţară. La întâlnirea de coruri din 1933 la Budapesta au participat 200 de coruri[21]. Aceste coruri au participat atât la evenimentele culturale de stat, cât şi la cele bisericeşti.

Dintre şcolile reformate Maróthi György a fost primul profesor, care a lansat cântarea pe armonii în Colegiul Reformat din Debreţin. El a publicat melodia psalmilor din Geneva cu studii teoretice în 1740, respectiv melodiile lui Claude Goudimel pentru cor de patru voci împreună cu câteva prelucrări de cântece germane, în 1743. Această muzică de colegiu a fost practicată de renumitul cor Kántus din Debreţin[22]. La Satu-Mare cântarea pe armonii a fost lansată de Bardócz Pál în 1742, iar în 1744 şi elevii Colegiului din Nagykőrös au cântat pe mai multe voci. În anul 1753 a existat cor pe mai multe voci şi în şcoala din Târgu Secuiesc, cu dirijorul Orbán Zsigmond[23].

În Eparhia Reformată de pe lângă Piatra Craiului în multe comunităţi existau coruri de bărbaţi la sfârşitul secolului al XIX-lea care au participat şi la întâlnirile corale amintite mai sus. Corul bisericii Oraşul Nou din Oradea timp de patru ani a organizat baluri caritative, din donaţiile acestor întâlniri s-a construit orga în 1904 de firma Wegenstein. În perioada

[16]*Orgile din România, op. cit.*
[17] Csomasz Tóth Kálmán,*op. cit.*
[18] EnyediPál,*AMagyar Egyházzenei Társaság állásfoglalása az elektronikus hangkeltésű orgonautánzatokról, Magyar Egyházzene*, Budapest, 1995-1996, nr. III, p. 124.
[19]*Orgile din România,* op. cit.
[20] Liedertafel = original o asociaţie de coruri bărbăteşi, care au început repetiţiile de cor lângă masa festivă
[21]Szabolcsi Bence-Tóth Aladár: *Zenei lexikon.* Zeneműkiadó, Budapest, 1965.
[22] Csomasz Tóth Kálmán, *Maróthi György és a kollégiumi zene,* op. cit. pp. 14-15.
[23]Bakó Botond, op. cit. p. 25.

interbelică activitatea corurilor s-a schimbat radical. Apar corurile mixte. Repertoriul de cântece se va schimba, odată cu dezvoltarea culturii corale în urma activității lui Kodály Zoltán, cel care a depus bazele pedagogiei muzicale moderne. În perioada comunismului activitatea corală a fost suprimată, neavând posibilitate de libera întrunire. Învățătorii-cantori au fost nevoiți să aleagă între școală și biserică, formațiunile corale au pierdut astfel dirijorii.

După 1989, în comunitățile bisericești s-au reînființat multe coruri, respectiv s-au organizat altele noi. Dintre cele nouă protopopiate existente, în șapte se organizează în fiecare an întâlnire de coruri, ceea ce ajută la întărirea spiritului de comunitate, la dezvoltarea unui repertoriu adecvat și prețios.

Repertoriul coral bisericesc reformat s-a îmbogățit considerabil paralel cu apariția cărții de cântece din 1948 din Budapesta. Reforma cărții de cântece nu s-a putut realiza, decât prin pregătirea cantorilor respectiv cu un repertoriu coral care servește la învățarea și popularizarea cântecelor noi, sau chiar a celor vechi, care au fost reluate în cartea de cântece după aproape 150 de ani lipsă. Din acest moment sarcina și responsabilitatea corurilor bisericești a crescut considerabil. Oda cu înființarea Cursului de pregătie a cantorilor la Fót (Ungaria) fost editat volumul *Egyházzenei vezérfonal (Ghid de muzică sacră*[24]*)*,în două volume.Primul volum conține programa cursului, obiectivele și materialul didacic, iar al doilea un repertoriu coral bogat pentru coruri bisericești. Printre compozitori găsim numele lui Csomasz Tóth Kálmán, profesor universitar la Instiutul Teologic din Budapesta, redactorul cărții de cântece din 1948, Gárdonyi Zoltán, Ádám Jenő, Osváth Viktor – discipolii lui Kodály Zoltán și alții.

Reforma cântării bisericești reformate din Partium și Ardeal

Reforma cântării bisericești în Eparhia Reformată de pe lângă Piatra Craiului și în Eparhia Reformată din Ardeal a pornit odată cu editarea cărții de cântece din 1996, tipărită cu ocazia organizării Întâlnirii Reformaților din lume (Oradea, 1996). Această carte a fost redactată de profesorul Máté János, conținutul cărții se îmbogățește considerabil în comparație cu cele două cărți folosite anterior (vezi introducerea). Prima parte a cărții conține cei 150 de psalmi genevieni cu melodia ritmică, a doua parte conține cântece de laudă, dintre care aproape 50 de cântece au fost preluate din materialul cărții de cântece din 1948 (cântece istorice din secolul al XVI-lea respectiv cântecele altor popoare). Cu editarea acestei cărți se lansează reforma cântării bisericești în ambele eparhii de pe teritoriul României, reformă care a schimbat ambele cărți de cântece folosite anterior (Debrețin, 1921 respectiv Cluj, 1923). Numai după această schimbare pornește cursul cantorilor din Oradea în 2005, deoarece discuțiile privind structura cărții, pregătirile tipografice, hotărârile Sinodului cu privire la introducerea acestei cărți în folosința bisericilor a durat aproape 10 ani.

Rolul unui cor bisericesc este în primul rând consolidarea, întărirea, susținerea cântatului bisericesc. În liturghie o piesă corală poate adânci mesajul predicii, prin care credincioșii vor înțelege mai profund învățătura. Membrii corului bisericesc sunt credincioșii cei mai activi dintr-o comunitate, care participă la activități caritative, sunt prezenți la pregătirea agapeurior.

Concluzie

Istoricul evoluției cântării bisericești se poate urmări pe linia cărților de cântece folosite. Comunitățile reformate și-au păstrat identitatea prin tradiția cântării și a liturghiei în limba maternă, timp de 500 de ani. În anul 2017 evenimentele dedicate aniversării a 500 de ani de la Reforma din 1517, lansată de Martin Luther înWittenberg, au avut în focus cele trei documente de bază ale religiei calviniste maghiare: traducerea Bibliei din 1590 (Károli Gáspár, Vizsoly), traducerea Psalmilor din 1607 (Szenczi Molnár Albert, Herborn),

[24] *Egyházzenei vezérfonal, tanfolyami jegyzet,* Református Zsinati Iroda Sajtóosztája, Budapest, 1969.

Catehismul din Heidelberg (1577, Pápa). Evoluția cântării bisericești de la graduale, psalmi și cantionale folosite în evul mediu, apariția orgii ca instument bisericesc până la consolidarea cărților de cântece prezintă totodată o dezvoltare a culturii muzicale sacre. Secolele XIX-XX, îmbibate de diferitele reforme, curente, tendințe de înnoire au dus la cristalizarea valorilor, la punerea în evidență a unui material consolidat, care nu se devalvează cu timpul, transmite mesajul credncios și biblic în orice împrejurări istorice.

BIBLIOGRAPHY

Bakó, Botond, *Tanítóképző a Bethlen Kollégiumban,* Revista *Művelődés*, anul L. aprilie 1997.
Benkő, András, *Kántorképzésünkről,* Revista *Művelődés*, anul L. aprilie 1997.
Csomasz Tóth, Kálmán,*A református gyülekezeti éneklés,* Budapest, 1950.
Csomasz Tóth, Kálmán, *Maróthi György és a kollégiumi zene,* Akadémiai Kiadó,Budapest, 1978.
Dávid, István, *Műemlék orgonák Erdélyben,* Editura Polis, Cluj-Napoca; Editura Balassi, Budapesta, 1996.
Egyházzenei vezérfonal, tanfolyami jegyzet, Református Zsinati Iroda Sajtóosztája, Budapest, 1969.
Enyedi, István, *Szatmár megye műemlék orgonái,* Szatmári Múzeum Kiadó, 2004.
Enyedi, Pál, *AMagyar Egyházzenei Társaság állásfoglalása az elektronikus hangkeltésű orgonautánzatokról*, *Magyar Egyházzene*, Budapest, 1995-1996, nr. III, p. 124.
Kovács, László Attila, *Árva Erdélyi orgonák*, In *Erdélyi Református Naptár, 1995*.
Losonczy Lajos, *Református templomaink és az orgona,* Athenaeum Kiadó, Budapest, 1942.
Molnár, József, *Nagyváradi orgonaépítők*, In *Református Kalendárium*, 2003.
Orgile din România, Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2008.
Szabolcsi, Bence; Tóth, Aladár: *Zenei lexikon.* Zeneműkiadó, Budapest, 1965.
*Református Zenei Kalendárium 2018,*In: Balláné Bakó Erzsébet, *Albisi kántorok a XX. században,* Cluj-Napoca, 2018.

CONSIDERATIONS REGARDING THE ECONOMIC DIPLOMACY BETWEEN ROMANIA AND EGYPT

Anca-Steliana Mirea
PhD Student, Valahia University of Târgovişte

Abstract: The present work is about bilateral trade exchanges between Romania and Egypt. It is about the main Romanian products exported to Egypt between 1906 and 1940 (cereals, wheat, foodstuff, petroleum products, tires, wood and wood products, plastic materials, chemicals, steel, metal products, cars and spare parts, cement, etc.), about the main Egyptian products exported to Romania (vegetable, fruits, rice, seeds, processed vegetables and fruits, foodstuff, petroleum products, different chemicals, medicine, fertilizers plastic items, textile products, ceramics, glass products, industrial and electrical equipment, aluminum and steel products, furniture, etc.) and the economic diplomacy between Romania and the country with the most famous pyramids.

Keywords: bilateral trade, Egypt, fruits, Romania, wheat, petroleum, rice, vegetables.

Aflăm despre legăturile şi relaţiile româno-egiptene din operele unor importanţi istorici români precum Nicolae Iorga[1], Constantin C. Giurescu[2], Mihail Ralea, cercetători ca Ovidiu Drîmba, Al. Sava, Constantin Botoran, etc., dar o contribuţie însemnată la cercetarea legăturilor comercialeromâno-egiptene au avut-o Constantin I. Băicoianu[3], George Moroianu[4], V. Ciulli, I. Râmniceanu si N. Ionescu[5].

Vorbim însă despre cele dintâi contacte diplomatice oficiale dintre cele două ţări în vremea domniei lui Alexandru Ioan Cuza care, într-o epistolă adresată viceregelui Egiptului, Ismail, aprecia Canalul de Suez[6] drept "operă ce va fi mândria epocii noastre", la constructia

[1]Nicolae Iorga [(sau Nicu N. Iorga),n. 5 iunie1871, Botoşani – d. 27 noiembrie1940, Strejnic, judeţul Prahova] a fost un istoric, critic literar, documentarist, ministru, prim-ministru, profesor universitar, academician român, etc.; acesta a scris *Istoria comerţului românesc*, 2 vol, etc.

[2] Constantin C. Giurescu (n. 13/26 octombrie 1901, Focşani – d. 13 noiembrie 1977) a fost un istoric român, membru al Academiei Române şi profesor la Universitatea din Bucureşti. A scris: *Organizarea financiară a Ţării Româneşti*, *Istoria Românilor* I-IV, etc.

[3]Constantin Băicoianu (n. 1871-d. 1945) a fost un economist roman. Dintre scrierile sale amintim: *Câteva cuvinte asupra politicei noastre vamale şi comerciale* (1901), *Histoire de notre politique douanière et commerciale depuis le Reglement Organique jusqu'à présent* (1904), *Interesele României* (1905), *Dunărea. Privire istorică, economică şi politică* (1915), *Dunărea văzută prin prisma tratatului din Bucureşti* (1938), *Contribuţiuni la soluţionarea crizei agricole* (1929).

[4]George Moroianu (n.1870 in Satulung-d. 1945) a fost un mare carturar, economist si diplomat roman. A fost consul la Londra, ataşat comercial în Austria, Germania, Italia, Elveţia, Rusia. A fondat Revista *Observatorul Social Economic* in 1931, la Cluj. A publicat numeroase lucrări ştiinţifice, politice şi literare ca: *Legea agrară de la 1864 şi statutul ţăranului în România*, *Legăturile noastre cu Anglia*, *etc.*.

[5]Nicolae C. Ionescu [(sau Nae Ionescu), n. 16 iunie1890, Brăila - d. 15 martie1940, Bucureşti] a fost un filozof, logician, pedagog şi jurnalistromân; între 1911-1916 a fost colaborator, apoi redactor la *Noua Revistă Română*, iar din mai 1926, Nae Ionescu a condus ziarul *Cuvântul.*

[6] Situat in vestul Peninsulei Sinai, intre Port Said, la Marea Mediterana si Suez, la Marea Rosie, *Canalul Suez* [(în arabă: الـ سويـ س قـ ناة, Qanā al-Suways), construit între 1854-1869, a fost finalizat si inaugurat sub conducerea lui Ferdinand Marie, vicomte de Lesseps (n. 19 noiembrie 1805 -d. pe 7 decembrie 1894), un

sa utilizându-se"imensecantități de lemn din pădurile României"[7], amintind de existența mai multor românііn Egiptcare "se indeletniceau cu un comerț considerabil" și menționând că vasele României transportau cereale către Alexandria.

Citim despre schimburi de produse între români si egipteni ce datează din antichitate din scrierile lui Virgil Cândea[8], Traian Lungu[9] sau Constantin C. Giurescu. De la noi, egiptenii luau lemn si sare, iar ei ne furnizau diferite țesături și fructe tropicale.

Pe 25 octombrie 1905, într-un Memoriu adresat de Mihail M. Pîclianu, director al Direcţiei de afaceri politice şi al Direcţiei (…) contencios din Ministerul Afacerilor Străine, citim motivarea necesității creării unei reprezentanțe economice românești în Egipt, știindu-se deja, încă din 1885, despre contactele dintre cercurile politice și economice dintre cele două țări:

"dezvoltarea luată de serviciul nostru maritim, extinderea relațiilor comerciale ale României cu Orientul, protejarea coloniilor românești[10], actualmente existente în Egipt[11] (…)".

Pe data de 1 aprilie 1906, România şi Egiptul au stabilit relaţii diplomatice la rang de agenţie diplomatică şi consulat general, care s-au înființat la Cairo, primul agent diplomatic și consul general al României la Cairo cu grad de ministru plenipotentiar fiind Mihail M. Pîclianu. Acesta a dat un puternic impuls schimburilor comerciale dintre cele două state, dar mai ales exporturilor românești. În primul an de funcționare a agenției diplomatice și a consulatului general de la Cairo, exporturile românești au crescut de 2,84 de ori față de anul 1905, iar în 1909 valoarea lor era de 4,38 ori, crescând tot mai mult, astfel că, în 1911, aceste exporturi erau de peste 15 ori mai mari față de 1905, când țara noastră nu avea relații diplomatice și consulare cu Egiptul, perioadă în care importurile românești din Egipt au crescut de 11,77 de ori.

Începand cu 1 octombrie 1906, s-a deschis o noua linie de navigație[12] a Serviciului Maritim Român care asigura legătura dintre Constanța și Alexandria, ceea ce a dus la o creștere a exportului de mărfuri românești în Egipt.

Multă vreme, agricultura a constituit cea dintâi preocupare și sursa de existență a poporului egiptean. Culturile care erau importante pentru relațiile româno-egiptene erau: bumbacul, porumbul, grâul și orezul. Se știe că bumbacul egiptean este apreciat si astăzi pe piața mondială, cultura acestuia dezvoltându-se foarte mult de-a lungul timpului.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, între 1891 și 1901, relațiile comerciale dintre România și Egipt erau încă slabe, România exportând către Egipt: hârtie, carton, combustibili minerali, bitumuri si derivatele lor, metale și produse metalice, etc., iar importul românesc de mărfuri din Egipt constând în: bumbac, piei, curelarie, diverse obiecte de pielărie, cizmărie și blanărie, coloniale și fructe meridionale. Schimburile comerciale dintre cele două țări au continuat sa se dezvolte în secolul al XX-lea ca urmare a unor factori ce au aparut în dezvoltarea ambelor țări (comerțul românesc a fost afectat de criza din 1907, ceea a dus la

---

diplomat și antreprenor francez. Lungimea canalului este de 163 de km; el asigura reducerea distantelor de transport cu 46% intre golf si Londra, cu 62% intre Bombay si Constanta, etc. fata de ruta ce ocolea Africa.

[7] C.C. Giurescu, *Reprezentantele diplomatice ale României,* vol. I, p. 351-353.

[8] Virgil Cândea (n. 29 aprilie 1927, Focșani — d. 16 februarie 2007, București; a fost un istoric al culturii române, membru titular al Academiei Române) in *L'Afrique dans la culture roumaine ancienne,* Bucuresti, Nr.1-2/1963, p.16.

[9] *Revue Roumaine d'Histoire,* nr. 5/1969 - Romanian-Egyptian Trade Relations Before the Outbreak of the First World War (1885-1914), p. 899-908.

[10] Constantin Botoran, *Relațiile româno-egiptene în epoca modernă și contemporană*: Autorul nota: "La 25 ianuarie 1900 s-a constituit colonia românilor din orașul Cairo (…)", p. 63.

[11] Arhivele M.A.E., Dosarul Nr. 82/1905, C-1.

[12] Acest tronson reprezenta legătura directă dintre Constanța și prelungirea liniei maritime Constanța-Constantinopol-Smirna-Pireu-Alexandria. Prin această legătura maritimă, se înlatura principala cauză ce determinase până atunci limitarea volumului schimburilor comerciale dintre România și Egipt.

falimentarea mai multor firme de ambele părţi; situaţia economică a Egiptului a fost zdruncinată în 1911 din cauza războiului italo-turc[13]; vorbim şi despre o criză financiaro-economică aparută pe fondul crizei politice internaţionale, aceasta culminând cu izbucnirea războiului balcanic[14] în iulie 1912). Toate aceste evenimente au influenţat vizibil schimburile comerciale dintre România şi tara piramidelor. Să adaugăm aici şi închiderea Strâmtorii Dardanele[15] de către Imperiul Otoman[16], ceea ce a paralizat, practic, orice tranzacţie între România şi Egipt.

În octombrie 1910, s-a deschis, la Alexandria, o expoziţie permanentă de mărfuri, unde erau prezentate principalele produse ale României, în special produsele exportate de România. Aceasta expoziţie a înlesnit tranzacţiile noastre comerciale pe piaţa egipteană, astfel că, în 1911, Ministerul Industriei şi Comerţului a decis să deschidă o primă reprezentanţă permanentă a României în Egipt. Primul şef al Agenţiei comerciale a României pe teritoriu egiptean a fost I. N. Ionescu. În 1912, exporturile româneşti în Egipt au crescut de la 14 716 304 lei aur, cât atinseseră în 1911, la 17 962 958 lei aur la sfârşitul anului 1912 faţă de4322[17] lei aur, cât reprezenta volumul total al importurilor româneşti din Egipt în acelaşi an.

România a exportat cu succes în Egipt următoarele produse: făină de grâu, petrol rafinat, lemne de construcţie, reziduuri de petrol, brânzeturi, caşcaval, cereale (porumb, orz), legume (cartofi, fasole), benzină, păcura, bitum, peşte sărat, tutun, piese de maşini, etc.

Tabel nr. 1. Articole exportate[18] de România pe piaţa egipteană în 1912

comparativ cu situaţia exporturilor din 1911:

Ani:	1911	1912
Mărfuri	lei	lei
Făină de grâu	5 682 592	5 934 266
Petrol rafinat	4 014 592	5 750 342
Lemn, produse lemnoase	3 818 641	5 448 118
Reziduuri de petrol	736 694	-[19]
Fasole	119 970	-

[13]**Razboiul italo-turc (**sau**turco-italian,** cunoscut în Italia ca "Guerra di Libia" sau "războiul libian", iar in **Turcia** ca **Savası Trablusgarp,** "razboiul tripolitan"**)** a fost purtat între**Imperiul Otoman**şi**Italia între** 29 septembrie 1911-18 octombrie 1912., Italia a primind, la finalul conflictului, provinciile otomane Tripolitania, Fezzan, si Cirenaica care, împreună, au format Libia.

[14]Au fost două războaie balcanice în Europa de sud-est (1912-1913), în timpul cărora statele Ligii Balcanice (Bulgaria, Muntenegru, Grecia şi Serbia) au cucerit teritoriile otomane Macedonia, Albania şi majoritatea Traciei, neînţelegându-se apoi asupra împărţirii teritoriilor cucerite.

[15]Strâmtoarea Dardanele (în limba turcă: *Çanakkale Boğazı*), cu o lungime de 61 de km, era cunoscută în vechime şi ca Hellespont; este o strâmtoare îngustă în nord-vestul Turciei, care leagă Marea Egee de Marea Marmara.

[16] I.N.Ionescu scria în *Egipt – Raport general asupra mişcărei comerciale şi stării economice pe 1912,* Bucureşti, 1913, p. 14: "La 5 aprilie (1912 n. a.), Guvernul Otoman (…) dispune închiderea Dardanelelor, paralizând astfel orice tranzacţiune între şara noastră şi Egipt" (din Raportul ataşatului comercial al României în Egipt, - N.I. Ionescu către N. Xenopol, ministru al industriei şi comerţului în acea perioadă).

[17] Gh. D. Cioriceanu, *La Roumanie économique et ses rapports avec l'étranger de* 1860*à 1915,* Paris, 1928, p. 417.

[18] I.N.Ionescu, Op. cit.

[19] Nu se cunoaşte valoarea exactă în lei a produselor respective.

Benzină	103 608	-
Semințe de dovleac	89 505	-
Porumb	61 185	-
Brânzeturi, caşcaval	33 370	-
Piese de maşini	12 132	-
TOTAL	14 672 89	-

Între anii 1911-1912, transportul mărfurilor românești (cca. 31 889 de tone) era asigurat de vasele românești (navele Dacia[20], România[21], Durostor, etc.).

Tabel nr. 2. Produse egiptene importate de România în 1912 conform datelor statistice ale Direcției Vămilor din Alexandria:

Mărfuri	Greutate în kg	Lire egiptene	Valoare în lei
Orez	428 400	5 266	136 916
Diverse legume	21 774	248	6 448
Banane	8 289	292	7 592
Bumbac 14 467 (cântare metrice)	723 350	1052	27 352
Piei uscate	51 797	2 071	53 846
Unt natural şi artificial	125	19	494
Diverse produse animale	-	10	260
Dulcețuri şi conserve	690	14	364
Lucruri din fier	-	20	520
Sodă caustică	31 000	248	6 448
Țigarete	62	51	1326
Curmale	5732	92	2392
Tomate	15 566	96	2496
Anghinarii	2571	40	1040

[20]Construită în 1907, la Saint-Nazaire, Franța, avea o capacitate maximă de încărcare de 5500 TDW şi un deplasament maxim de 4515 tone.
[21]Construită între 1904-1905, la Saint-Nazaire, Franta, avea o capacitate maximă de încărcare de 1067 TDW şi un deplasament maxim de 4500 de tone.

TOTAL	1 289 356	9519	247 494

Analizând datele din Tabelul nr. 2, se poate observa că orezul avea cea mai mare pondere între produsele importate de România din Egipt în 1912, reprezentând peste 50% din valoarea totală a mărfurilor importate de noi. Majoritatea acestor produse era adusă în țara noastră cu vapoarele Serviciului Maritim Român.

Între 1912-1913, comerțul româno-egiptean a continuat să crească, deși au existat unele dificultăți pe fondul războaielor balcanice din sud-estul Europei și a închiderii Strâmtorii Dardanele, Egiptul fiind printre primii parteneri potențiali ai României între țările importatoare, inaintea Rusiei, Greciei, SUA, Bulgariei, Serbiei și Elvetiei. Dupa piața Turciei, țara celor mai faimoase piramide era al doilea debușeu pentru exporturile românești în Orientul Apropiat[22].

Pe 15 iunie 1914, s-a semnat, la Cairo, Convenția comercială româno-egipteană de către Alexandru Pisoski, ministru plenipotentiar, agent diplomatic si consul general al României la Cairo, și Adly Jeghen-pașa, ministrul de externe al Egiptului la acea vreme. Însă, din cauza izbucnirii Primului Război Mondial, ratificarea convenției nu a mai putut fi realizată.

Ca urmare a declanșării războiului, dar și din cauza închiderii strâmtorilor Bosfor și Dardanele, schimburile comerciale româno-egiptene au fost serios afectate între 1914-1918 astfel că volumul comerțului dintre România și Egipt a scăzut de 33 de ori în decurs de doi ani, înregistrând de pildă, în 1915, un volum total de numai 737 294 de lei față de 24 117 116 lei în 1913, an de vârf[23] al relațiilor comerciale dintre cele două țări.

Începând cu luna august 1916, când România a intrat in război, comerțul exterior al țării noastre s-a limitat exclusiv la articolele necesare perioadei aceleiazbuciumate, Primul RăzboiMondial având consecințe grave pentru economia tuturor țărilor beligerante. În perioada postbelică, vorbim despre dificultăți financiare, despre deprecierea monedelor, inflație și șomaj.

În perioada postbelică, structura de mărfuri a comerțului exterior egiptean nu s-a schimbat foarte mult, Egiptul exportând mai ales bumbac, orez, fructe și importând petrol, mașini și utilaje, grâu, porumb și lemn. România exporta în Egipt: cereale, lemn, petrol și importa, la schimb, bumbac, orez, etc. Așadar, țara noastră era interesată de piața egipteană în mod deosebit în contextul în care majoritatea țărilor europene industrializate își dezvoltau sectorul agricol, accentuându-și protecționismul vamal împotriva pătrunderii mărfurilor agricole din alte țări. Cercurile de afaceri din Romania erau tot mai interesate de lărgirea relațiilor comerciale cu Egiptul și cu țările de pe coasta orientală a Marii Mediterane, considerând că țara de la gurile Nilului putea deveni un loc de tranzit pentru produsele noastre în țările Orientului.

Pentru îmbunătățirea schimburilor comerciale cu Orientul, dar mai ales cu Egiptul, Societatea Maritimă Română a înființat două sucursale în Egipt: Agenția din Alexandria – "Service Maritime Roumaine" și Agenția din Port Said. Vapoarele: "București", "Iași", "Dobrogea" și "Constanța" erau printre cele mai folosite pentru a transporta mărfurile românești în Egipt și pentru aducerea mărfurilor importate din Egipt in România. Pentru transportul de produse petroliere erau folosite tancuri sub pavilion românesc sau străin.

Printre produsele[24] cele mai importante pentru consumul larg al populației care era în continuă creștere amintim: gazul lampant, păcura, grâul, sarea, fasolea, etc.

[22]Constantin I. Băicoianu, *Istoria politicii noastre vamale și comerciale de la Regulamentul Organic și până în prezent: 1871-1902*, vol. I, partea I, București, 1904, p. 41.
[23]*Comerțul exterior al României 1928-1937*, vol. I, partea I, Bucuresti, 1939, p. 199.
[24] Idem, p. 379-380.

Între 1919-1921, nivelul schimburilor economice dintre România şi Egipt a reflectat consecinţele crizei economice prin care treceau cele două ţări pe de o parte şi valoarea scăzută a exporturilor româneşti care, între 1919-1923, se afla sub valoarea medie a anilor 1911-1915. Numai în perioada 1924-1928 s-a reuşit depăşirea valorii medii a exporturilor din perioada 1911-1915; cu excepţia anului 1919, balanţa comercială a continuat să fie favorabilă ţării noastre.

În 1924, Egiptul importa cherestea în valoare de 1 708 608 lire egiptene, dintre care o treime provenea din România[25].

Între 1924-1928, printre produsele petrolifere exportate de România în Egipt, observăm că petrolul lampant era pe primul loc, satisfacând peste 50% din necesităţile populaţiei egiptene. În 1924, România exporta în Egipt în jur de 30 340 575 de litri de petrol lampant[26]. În 1925, Egiptul importa 23229 523 de litri de petrol lampant din ţara noastră, dar şi benzină uşoară, benzină grea, motorină, păcură, uleiuri minerale şi smoală.

În 1926, România exporta în Egipt aproape tot atât de multe mărfuri cât exporta în Cehoslovacia (mărfuri în valoare de 3 567 969 000 lei), mai multe decât în Anglia, Franţa, Grecia, Olanda şi Belgia. Valoarea schimburilor comerciale dintre Egipt şi România plasa Egiptul printre primii şapte importanţi parteneri comerciali ai ţării noastre după Austria, Germania, Italia, Ungaria, Gibraltar şi Cehoslovacia.

În 1927, din cauza puterii de cumpărare reduse pe fondul crizei ce a însoţit scăderea preţurilor la exportul de bumbac fibră în 1926, vorbim despre reducerea exporturilor româneşti destinate Egiptului. Se înregistrează şi o scădere a valorii exportului produselor noastre petroliere în Egipt din cauza scăderii preţurilor pe piaţa interaţională.

În aceeaşi perioadă, România importa din Egipt în special orez, apoi cantităţi mici de bumbac şi fire de bumbac, produse coloniale şi stofe de bumbac.

Romania exporta în Egipt făină de grâu, lemne, produse petroliere, etc., dar ponderea aceasta a suferit importante schimbări: făina de grâu, ce acoperea 13% din nevoile Egiptului inainte derăzboi, a scăzut foarte mult şi nu mai prezenta un articol vital pentru aprovizionarea acestei pieţe[27].

Compensarea acestor pierderi se realiza însă prin sporirea exporturilor de lemn[28], articol ce situa România pe locul I în aprovizionarea pieţei egiptene, înaintea Finlandei, Suediei, Turciei, Iugoslaviei şi URSS. Pentru echilibrarea pierderilor la alte articole, mai ales la făina, au fost majorate exporturile de petrol. Produsele petroliere ocupau locul al II-lea ca pondere în exportul românesc în Egipt. În anul 1924, de pildă, România asigura aprovizionarea pieţei Egiptului cu peste 30% din nevoile sale.

Casa Autonomă a Pădurilor Statului din Bucovina a înfiinţat o reprezentanţă generală pentru ţările din Levant, una din sucursale fiind amplasată în Alexandria[29]. Astfel, România exporta produse lemnoase pe piaţa egipteană, asigurându-şi mijloacele de plată pentru importul bumbacului egiptean.

[25] V. Ciulli, *Interesele economice ale României în Egipt* – în *Buletinul Institutului economic românesc*", Anul IV, Nr. 7-8, iulie-august 1925, p. 570.
[26] Arhivele Statului Bucuresti, Fondul Ministerului Industriei şi Chimiei, Dosarul Nr. 15, 1923-1924, filele 13, 14, 15 şi 16.
[27] V. Ciulli, Op. cit., p. 569.
[28] Crescuse exportul de lemn şi cherestea datorită faptului că, după Primul Război Mondial, fondul forestier al României sporise de peste 3 ori.
[29] V. Ciulli, Op. cit., p. 570.

Tabel nr. 3 Anul	Exportul României în Egipt	Importul României din Egipt	Valoarea totală a comerțului României cu Egiptul	Balanța comercială a României în comerțul cu Egiptul
1919	-	12 611	12 611	- 12 611
1920	225 765	7628	233 393	+ 218 137
1921	167 240	10 171	177 411	+ 157 069
1922	669 171	54 694	723 865	+614 477
1923	730 786	252 176	982 962	+478 610
1924	907 632	622 656	1530 288	+284 976
1925	1 390 452	820 707	2211 159	+569 745
1926	2 482 721	575 614	3058 335	+1907 107
1927	1 485 619	635 239	2119 858	+849 380

Între 1919-1921, se observă valoarea scazută a comerțului româno-egiptean; atât țara noastră, cât și Egiptul treceau printr-o perioadă de criză economică. Valoarea generală a comerțului lor exterior era foarte scazută, iar valoarea medie a exportului țării noastre între 1911-1923 era mult sub valoarea medie a anilor 1911-1915. După 1911-1928, valoarea medie a exportului depășea pe cea a anilor 1911-1915[30].

Între 1921-1927, balanța comercială a României cu țările industrializate a fost una constantă. "Protecționismul agricol[31] din țările industriale europene (…) a dus la o puternică diminuare a cantităților de cereale și de produse animale importate din țările agrare, inclusiv din România."[32]

În 1928, în Egipt, producția de grâu acoperea doar 80% din consumul intern, aceasta țară aflându-se, în perioada interbelică, printre țările importatoare de grâu. Scade apoi, treptat, exportul de cereale, astfel că, în perioada postbelică, Egiptul importa cereale anual, mai ales grâu și făină de grâu, dar și fructe, unt, zahăr, țesături de lână, cafea, fire de cusut din bumbac, covoare, fire de matase artificială, ceai, lemne, petrol, păcură, locomotive, vagoane, etc.

Cum Egiptul exporta numai bumbac, desigur că avea nevoie de un partener precum România, țară agicolă în curs de industrializare, a cărei industrie textilă era dezvoltată și utilată pentru prelucrari fine; bumbacul egiptean era cel dintâi produs egiptean importat de noi.

Observăm repercusiunile asupra schimburilor economice dintre România și Egipt pe fondul crizei economice mondiale de supraproducție, având în vedere și noua politică comercială a ambelor state. În perioada crizei economice, schimburile de mărfuri dintre România și Egipt s-au efectuat în baza principiilor înscrise în Acordul comercial semnat pe 16 aprilie 1930, un acord comercial provizoriu. Guvernul român făcea cunoscut guvernului

[30] Virgil N. Madgearu, *Evoluția economiei românești după Războiul Mondial*, Editura Științifică, p. 217.
[31] Se referă la ridicarea taxelor vamale, la monopoluri de import, la fixarea de taxe de tranzit pentru animale, anumite măsuri veterinare, etc.
[32] Virgil N. Madgearu, *La politique économique extérieure de la Roumanie (1927-1938)*, Paris, Institut International de Coopération Intellectuelle, Société des nations , 1939, p. 24.

egiptean că: "România este gata să acorde tariful minimal şi cauza naţiunii celei mai favorizate pe bază de reciprocitate[33]" Egiptului.

În 1932, vorbim despre o scădere bruscă a preţului bumbacului: de la 5936 lire egiptene, cât valora un cântar de bumbac în 1928, ajungea, în 1932, la 2016 lire egpitene. Asistăm la o scădere vizibilă atât a exporturilor, cât şi a importurilor egiptene.

După 1933, când bumbacul egiptean era concurat pe piaţa internaţională de cel american şi indian, România şi-a sporit tot mai mult importurile de bumbac din Egipt, astfel că diferenţa dintre importul şi exportul din ţara piramidelor începuse să se micşoreze vizibil. Până la criza economică din perioada 1929-1933, industria noastra textilă folosea materia primă din import; treptat, bumbacul american a fost înlocuit cu cel din Egipt, care era de o calitate net superioară şi, datorită cheltuielilor reduse de transport, mult mai ieftin. După 1933, industria textilş românească s-a dezvoltat şi mai mult, producând articole diferite pentru consumul intern, mereu în creştere, destinate în special armatei. Aflăm că în rândul materiilor prime importate, bumbacul deţinea primul loc şi era importat aproape în exclusivitate din Egipt[34]. Tot în 1933, România a importat cea mai mare cantitate de orez egiptean, adică 28 344 de tone.

În ziarul "Argus" (anul XXIV, Nr. 6516) din 24 decembrie 1934, citim că în acel an crescuseră importurile de fier vechi din Egipt pentru uzinele noastre din Reşiţa.

Tabel nr. 4 Anul	Importul României din Egipt		Exportul României în Egipt		Balanţa comercială
	tone	lei	tone	lei	
1929	32 627	485 686	465 763	1 498 026	+1 013 340
1930	23 385	252 134	544 911	1 194 361	+ 942 227
1931	26 595	193 219	677 828	862 085	+ 668 866
1932	13 320	100 004	571 498	666 686	+ 566 682
1933	37 020	181 031	679 987	758 783	+ 577 752
1934	26 595	195 392	654 112	699 984	+ 604 592
1935	40 095	319 179	505 216	595 249	+ 276 070

Egiptul era, atunci, printre puţinele ţări ce plăteau în devize libere, ceea ce reprezentaun avantaj pentru România. Prin noul tarif vamal din 1930, Egiptul a facilitat importul mărfurilor româneşti. Petrolul brut importat din România era scutit de taxe vamale, taxa de benzină se ridica numai cu 25 %[35]; pentru lemnele de construcţie, taxele erau minime, importul acestui produs românesc continuând în aceasta perioadă. Doar făina şi cerealele erau

[33] Arhivele M.A.E., Dosarul nr. 2/Convenţii, E-6, vol. I – Nota M.A.E. al Romaniei din 6 martie 1930 către Legaţia României din Cairo.

[34] *Argus*, anul XXVIII, nr. 7854, din 19 iunie 1939. Ministrul comerţului şi industriei din Egipt scria: „Trebuie să recunoaştem că România s-a aratat in
ţelegătoare faţă de nevoile economice ale ţării şi nu a şovăit să îndrume în parte filaturile sale care luau mai înainte bumbac american, către bumbacurile egiptene".

[35] Arhivele M.A.E., Dosarul Nr. 2/Convenţii, E-6, vol. I.

supuse unor taxe mai ridicate, Egiptul dezvoltându-şi, după 1930, cultura cerealelor, mai ales pe cea a grâului.

Începând cu 1933, pe langă mărfurile deja cunoscute, apărea, pentru prima dată, exportul de animale. Din cauza dificultăţilor întâmpinate pe pieţele occidentale, România se orienta către pieţele din Orientul Apropiat – Egipt, Palestina şi Siria. În ianuarie 1933, citim despre "primul transport de vite cornute si porci în Egipt"[36]. Egiptul importa cantităţi mari de vite. Pământul său arabil fiind sump şi destinat doar culturilor agricole, Egiptul nu avea păşuni. Totuşi, în anii crizei economice, exportul de vite în Egipt era în faza încercărilor. În 1933, în Egipt au fost exportate doar 52 de vite şi 100 de porci[37].

Între 1934-1939, industria românească cunoştea o dezvoltare accentuată. Dacă înainte de 1933 România exporta mai ales materii prime şi combustibil, importând fabricate şi semifabricate, între 1933-1939, se observă o orientare a importului de la produse fabricate către materii prime ca urmare a procesului de industrializare. Dacă în 1928 se importau 102 529 de chintale de tesături de bumbac, în 1937, s-au importat doar 12 493 chintale de tesături de bumbac şi 167 326 de chintale de bumbac brut faţă de numai 33 242 chintale în 1928[38].

Tabel nr. 4 Principalele categorii de produse romanesti exportate in Egipt (1936-1938)[39]:

Mărfuri	1936		1937		1938	
	tone	1000 lei	tone	1000 lei	1000 lei	tone
Combustibili, petrol şi derivate	300859	314 998	279272	603590	283337	571585
Lemne, industrii derivate	101703	182642	108990	308986	89816	257502
Animale vii	1190	10466	223	2545	960	6101
Fructe	272	3505	129	2216	162	2862
Cereale şi derivatele lor	27	169	190	1579	406	2096
Fier, obiecte de fier	-	-	26	1223	18	745
Produse chimice şi medicale	21	169	78	556	81	624
Produse alimentare	1	-	-	-	2	326
Sticlărie	33	665	27	492	33	222
Hârtie, obiecte de hârtie	10	36	30	190	10	155

[36]*Adevarul*, anul 47, Nr. 15042 din 15 ianuarie 1933.
[37]P. Nemoianu, *Comerţul de animale al României,* Bucureşti, 1935, p. 122.
[38]*Comerţul exterior al României 1928-1937*, vol. I, partea I, Bucureşti, 1939, p. 512.
[39] Arhivele M.A.E., Fondul Nr. 2/Convenţii, E-6, vol. III, fila 61.

Diverse substanțe animale	2	40	2	359	5	133
Legume,flori, plante	245	457	57	546	54	109
Culori și lacuri	-	-	-	-	11	41
Alte produse	4	908	21	920	12	358
TOTAL	404367	515123	389045	927162	374977	842859

Între 1936-1938, România a importat din Egipt: textile vegetale și produse derivate, cereale (orez) și derivatele lor, fier și obiecte din fier, legume, flori și plante, fructe și coloniale, semințe și plante, parfumuri, blănuri, obiecte din lemn, produse alimentare, etc. Soldul balanței comerciale a României în comerțul cu Egiptul era de +18042 în 1936, +66118 în 1937 și +178373 în 1938 conform Arhivelor M.A.E., Dosarul Nr. 2/Covenții, E-6, vol. III, fila 62.

Așa cum arată Tabelul nr. 4, exportul României în Egipt s-a diversificat în perioada amintită datorită dezvoltării unor ramuri ale industriei românești (industria metalurgică, industria textilă, etc.). Exportul acestor produse în Egipt a fost protejat prin încheierea Acordului din ianuarie 1936.

În acești ani, România a fost pe locul I între țările exportatoare de petrol în Egipt. Ponderea pe care o reprezentau petrolul și lemnul în exportul țării noastre în Egipt făceau ca România să fie pe locul al optulea între țările exportatoare în țara piramidelor.

Față de 1937, când prețul bumbacului pe piața internațională era de 72 de lire egiptene/ tonă, în 1938 a scăzut la 59 de lire egiptene/tonă. Acest fapt a avut un efect dezastruos asupra comerțului egiptean cu bumbac, bumbacul brut reprezentând 72% din valoarea totală a exportului egiptean. Evenimentele politice din Europa și unele măsuri de dumping luate de guvernul S.U.A. au agravat criza economică prin care trecea Egiptul.

Cu toate acestea, în 1939, relațiile economice dintre România și Egipt au cunoscut punctul culminant al evoluției lor din perioada interbelică. Dacă privim atent perioada analizată, putem spune că diplomaţia economică a ambelor țări a stat la baza unei frumoase colaborări româno-egiptene; fiecare țară și-a promovat, constant, interesele economice, utilizând toate instrumentele de politică externă. Pe fondul schimbărilor intervenite în situația internațională insă, la sfârșitul lui 1940, relațiile economice româno-egiptene încetau aproape cu desăvârșire.

BIBLIOGRAPHY

Anuarul Statistic al României 1937 și 1938, Institutul Central de Statistică, București.

Arhivele M.A.E., Fondul nr. 2/Conventii, E-6, vol. I, III; Arhivele M.A.E., Dosarul Nr. 2/Convenții, E-6, vol. I

Arhivele Statului Bucuresti, Fondul Ministerului Industriei si Chimiei, Dosarul Nr. 15, 1923-1924

Adevarul, anul 47, Nr. 15042 din 15 ianuarie 1933

Argus, anul XXVIII, Nr. 7854, din 19 iunie 1939

Băicoianu, Constantin I., *Istoria politicii noastre vamale si comerciale de la Regulamentul Organic si pana in prezent: 1871-1902*, vol. I, partea I, Bucuresti, 1904

Constantin Botoran, *Relaţiile româno-egiptene în epoca modernă şi contemporană,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974

Calafeteanu, Ion; *Botoran, Constantin, Diplomaţi şi istorici (Diplomates et historiens).* În: *RIM*, 2001, nr. 1

Cândea Virgil , *L'Afrique dans la culture roumaine ancienne,* Bucureşti, Nr.1-2/1963

Ciulli, V., *Interesele economice ale României în Egipt* – în *Buletinul Institutului economic românesc*", Anul IV, Nr. 7-8, iulie-august 1925

Comerţul exterior al României 1928-1937, vol. I, partea I, Bucureşti, 1939

Giurescu C.C., *Reprezentanţele diplomatice ale României,* vol. I

Ionescu I.N., *Egipt – Raport general asupra mişcărei comerciale şi stării economice pe 1912*, Bucureşti, 1913

Madgearu, Virgil N., *La politique économique extérieure de la Roumanie (1927-1938)*, Institut International de Coopération Intellectuelle , Société des nations, Paris, 1939

Madgearu, Virgil. N., *Evoluţia economiei româneşti după Războiul Mondial,* 1995

Nemoianu, P., *Comerţul de animale al României,* Bucureşti, 1935

Revue Roumaine d'Histoire, Nr. 5/1969 - *Romanian-Egyptian Trade Relations Before the Outbreak of the First World War (1885-1914).*

CULTURAL LANDSCAPES IN THE BÂRGĂU COUNTY

Darlaczi Timea-Melinda
PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: Through Bârgău County we refer to the geographic space with its own individuality , situated on the superior and middle course of the Bistrița Valley , a structured and functional territorial entity with an exclusively rural character and which, through the presence of the forests and natural grazing fields on large areas , define the particularities of the organisation and distribution of the territory.
The aim of the present paper is to analyze and explain the human-nature relationship, making use of the "cultural landscape" concept, containing etnographic and etnofolkloric details, confirmed by the presence and evolution of the elements belonging to the material and spiritual culture in the montaneous space of the Bârgău County.
Consequently, after of the long interaction betwen the natural environment and people, in this region, there can be noticed the following types of landscapes : agricultural landscapes, forest landscapes, pastoral landscapes, touristic landscapes, ritualic landscapes and symbolic landscapes.
The temporal continuity, the "sustainability" of the cultural landscapes, owes its existence to the dependency of the population on the natural support.

Keywords: Bârgău County, cultural landscape, natural environment, rural character; sustainability.

1. Introducere

Pornind de la definița conform căreia, *peisajul cultural* "înseamnă întregul peisaj geografic, deoarece elementele naturale ale sale au fost modificate prin intermediul activităților umane" (Cocea, P., David, N. 2014), pe parcursul acestei lucrări vom urmări identificarea facorilor genetici care au condus la edificarea și răspândirea spațială a acestora. Ca urmare, peisajul cultural este produsul transformării peisajului natural (inexistent în opinia autorului), sub acțiunea directă a factorului antropic pe o perioadă îndelungată, în funcție de propriile sale nevoi și concepții. Caracterul eterogen al activităților umane corelat cu particularitățile geomorfologice, climatic și pedologice ale locului și-au pus pecetea asupra conturării peisajelor culturale din *Ținutul Bârgăului.*Peisajele naturale, baza de susținere a activităților culturale ale omului, sunt supuse anumitor presiuni exercitate de factori antropici, precum populație, mobilitate teritorială, dezvoltarea retelei de așezări, infrastructură, economie, schimbându-și astfel structura și aspectul, sunt transformate în timp, în peisaje culturale. Cu cât intensitatea acestor intervenții devine mai profundă, cu atât fenomenul de *culturalizare* devine mai accentuată și vizibilă, precum și invers.

2. Favorabilitatea cadrului natural și a așezărilor umane.

Relieful, atât prin caracteristicile sale, cât și prin imfluența exercitată alături de celelalte elemente ale cadrului natural în vederea conturării unei realități geografice corespunzătoare nevoilor umane, devine un factor vizibil în edificarea unei relații complexe om-natură.

Arealul denumit în continuare Ținutul Bârgăului face parte din cadrul spațiilor mentale etnografice din România identificate de Cocean, P.,(2010), care s-a edificat în decursul timpului prin umanizarea treptată a Văii Bistriței și al Tihei de către populația autohtonă românească. Valea Bistriței, o vale de contact litologic dintre flișul transcarpatic al Munților Bârgău și aglomeratele vulcanice a ramei montane nordice din Munții Călimani, a condus la apariția unei văi cu aspecte morfologice diferențiate, materializată prin alternanța unor sectoare de văi adânci, înguste(chei și defile) cu arii depresionare lărgite. Ariile

depresionare din acest ţinut sunt reprezentate de cele două depresiuni sculpturale: *Colibiţa* şi *Prundu Bârgăului*. Depresiunea Colibiţa este amplasată în amonte de Defileul Bistriţei, iar deprsiunea Prundu Bârgăului s-a dezvoltat pe valea Bistriţei si pe cea a afluentului său Tiha (Bârgăul), find alcătuită din mai multe sectoare: sectorul central Prundu Bârgăului aflat în zona centrală de confluenţă, din care se bifurcă două sectoare alungite Bistriţa Bârgăului pe valea Bistriţei, respectiv Mureşenii Bârgăului pe valea Tihei. Şesurile, pieminturile acestora au oferit condiţii optime, atât pentru amplasarea nucleelor habitaţionale cât şi pentru exploatarea agricolă modestă.Chiar dacă în prezent, reţeaua de aşezări se suprapune, în mod vizibil şi geomorfologic arealelor depresionare, iniţial primele nuclee habitaţionale s-au plămădit la altitudini mai mari, în arealele supuse defrişării, relieful afirmându-şi atât funcţia de adăpost cât şi cel de support pentru dezvoltarea şi continuitatea habitatelor umane sub presiunea timpului. Rama depresiunilor montane, ce se suprapune *munceilor* din Munţii Bârgău precum şi versantului nordic al Munţilor Călimani, se circumscrie domeniului pastoral al păşunilor şi fâneţelor naturale, precum şi celui forestier cu asociaţii vegetale de foioase şi răşinoase.

Relieful, prin caracteristicile sale morfologice, morfometrice şi dinamice au oferit noi oportunităţi omului, creionând astfel apariţia şi perpetuarea unor peisaje cultural specifice acestui ţinut. Gradul diferitdel distribuţie a energiei solare, raportat la expoziţia versanţilor, a influenţat ponderea ridicată a vetrelor de aşezări cu expoziţie sudică, sud-estică şi sud-vestică, precum şi frecvenţa relative redusă a celor cu expoziţie nordică.

Un alt factor natural cu influenţă acentuată asupra umanizării a fost climatul. Teritoriul Ţinutului Bârgăului, cu largă desfăşurare în Munţii Bârgăului, este flancat de arii montane înalte, atât în nord (Munţii Rodnei) cât şi în sud (Munţii Câlimani), din punct de vedere climatic prezintă o arie de discontinuitate climatic relativă. Prin dispunerea spaţială, ţinutul bârgăuan prezintă o funcţie de adăpost faţă de vânturile nordice, facilitând deplasarea cu uşurinţă a maselor de aer oceanice spre axul carpatic. Temperaturile medii anuale prezintă variaţii spaţiale, înregistrânduse astfel valori termice mai ridicate în ariile depresionare joase din vestul unităţii (8,2˚C), respective valori mai scăzute în sectorul estic (5,5˚C) în consecinţa inversiunilor termice. Regimul şi distribuţia cantitativă a precipitaţiilor este determinată de desfăşurarea spaţială a ţinutului, cu largă deschidere în partea vestică spre Depresiunea Transilvaniei, respective spre nord-est spre Depresiunea Dornelor. Astfel cantitatea de precipitaţii scade pe direcţia vest-est, înregistrând o scădere a cantităţilor medii anuale de la 800mm/an în sectorul vestic, la valori inferioare valorii de 750mm/an in arealul estic. Contextul climatic general, lipsa exceselor termice şi pluviometrice, funcţia de adăpost faţă de vânturi, au creat un mediu optim de dezvoltare a habitatelor umane, oferind în acelaşi timp suportul necesar pentru practicarea unor practice agro-pastorale intense.

Resuesele de apă repreintă o condiţie *sine qua non* în perpetuarea vieţii umane. Teritoriul Ţinutului Bârgăului, aproape în întregime, este drenat de Valea Bistriţei, principalul colector din acest areal. Valea Bistriţei reprezintă totodată limita dintre cele două unităţi orografice, Munţii Bârgău şi Călimani, pe o lungime de 37,5 km. Factorul antropic a intervenit în mod vizibil la nivelul componentei hidrice prin amenajarea lacului de baraj artificial Colibiţa, în amonte de Defileul Bistriţei.

Reţeaua hidrografică bârgăuană a asigurat din cele mai vechi timpuri alimentarea cu apă potabilă de bună calitate localităţilor aferente, fiind o sursă principală a existenţei bârgăuanilor cât şi pentru dezvoltarea unor activităţi economice tradiţionale precum acţionarea joagărelor, pivelor, vâltorilor, morilor. Cele mai reprezentative sunt gaterele bârgăuane şi moara de hârtie de la Prundu Bârgăului.

Varietate tipurilor şi subtipurilor de sol, caracteristicile învelişului edafic se datorează acţiunii complexe şi îndelungate a factorilor pedogenetici.Pe dispunerea în latitudine, în cadrul ţinutului se pot distinge clasele zonale a *cambisolurilor* şi a *umbrisolurilor*. Altitudinal

se poate distinge o etajare pe verticală a claselor de soluri, dezvoltate sub acțiunea directă a factorilor climatic. Astfel, pe suprafețele relative joase s-au dezvoltat *luvisolurile,* urmate de cambisoluri, iar măgurile vulcanice fiind dominate de *umbrisoluri.* E., Rusu (1999) susține ideea că, geneza și evoluția învelișului edafic este condiționată în cea mai mare măsură de factorul litologic. Urmărind repartiția teritorială a solurilor, interfluviile și versanții din acest areal sunt dominate de *cambisoluri. Andisolurile* apar pe suprafețe mai resduse, în afloramentele magmatice din Dosul Zimbroaiei, Tășuleasa, Frumușeaua și Măgura Calului.

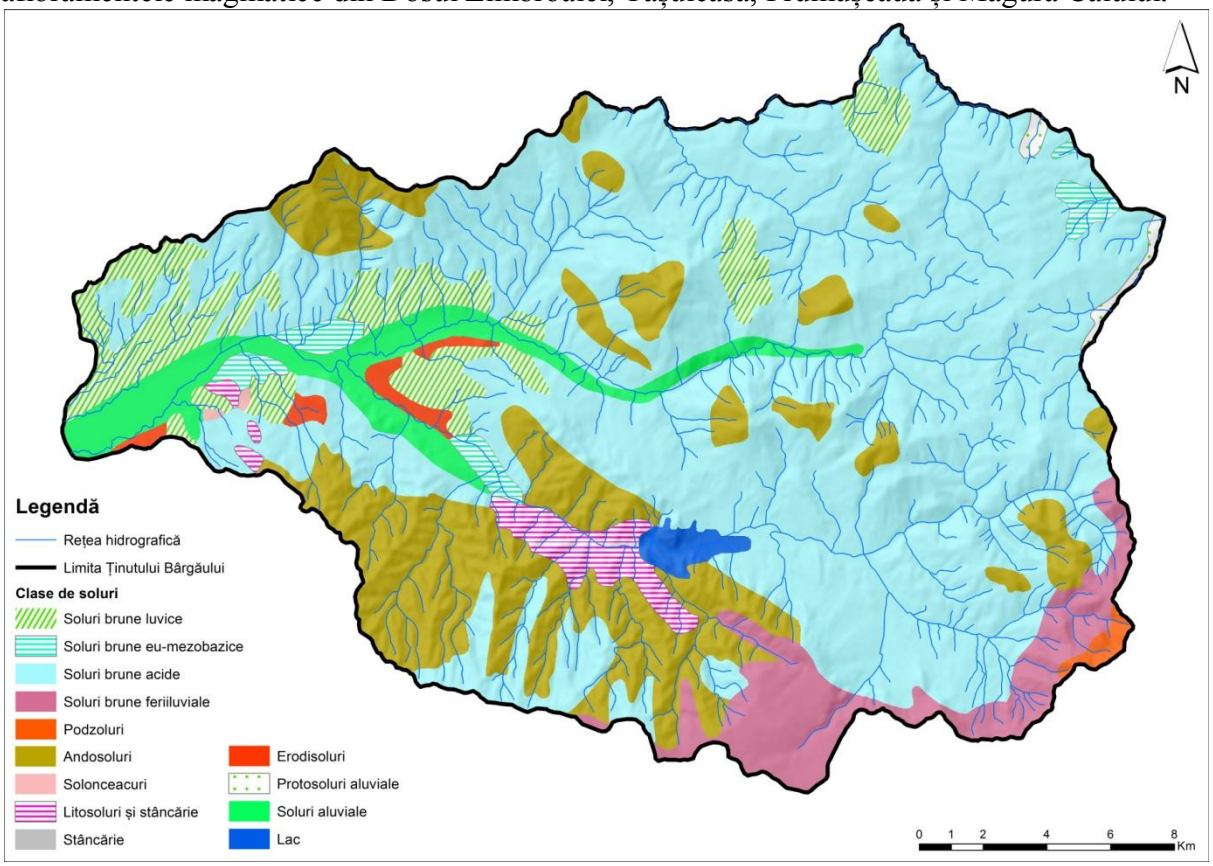


Fig.1. Ținutul Bârgăului. Harta solurilor.

Conform Fig.1., sectorul vestic al acestui ținut se caracterizează printr-o mare varietate de soluri. Marile masive intruzive din nordul ținutului, *Heniu, Miroslava, Căsarul,*se disting prin prezența *andisolurilor.* Pe platourile și versanții flișului transcarpatic predomină *cambisolurile* (solurile brune acude). În condițiile acestui mozaic petrografic,pajiștile naturale și fânețele s-au dzvoltat pe suprafețe extinse, creionând bazele dezvoltării și perpetuării unei activități pastorale, cu pendulare intensă între versanții Munților Bârgău și Călimani. În arealele joase, precum luncile râurilor predomină solurile *aluvionare,* cu fertilitate ridicată, ceea ce a permis cultivarea plantelor cerealiere, însă doar cu caracter *complementar.*

Vechimea populării prezintă un alt factor hotărâtor în procesul de evoluție și diversificare a peisajelor culturale bârgăuane. Populație este cel care a dat naștere peisajului cultural prin sine și pentru sine, prin intermediul procesului de construire a spațiului mental bârgăuan.(Cocean, P., Ciangă, N., 2000). Vechimea și continuitatea populării a teritoriului, încă din neolitic, se datorează atât resurselor natural existente în sistemul geografic analizat cât și funcției de adăpost pe care ariile depresionare, respective valea Bistriței le-a oferit în decursul istoriei populației.

Popularea unui teritoriu conduce în mod consecvent la edificarea unei rețele de așezări, respectiv sate și orașe, fiind elementele cele mai reprezentative ale gradului de ”culturalizre”. Ca urma Ținutul Bârgăului deține o rețea de localități alcătuită din toate

tipurile de sate (mici, mijlocii şi mari), Fig.2, fiind compusă din treisprezece aeşezări rurale. Lipsa oraşelor îi conferă peisajului cultural habitaţional o puternică tentă rurală, fiind resimţită puternic influenţa tradiţiei. Locuitorii din aceste sate sunt păstrători de tradiţii, credinţe şi cunoştinţe populare, toate acestea fiind transpuse la nivelul ocupaţiei, arhitecturii locului.

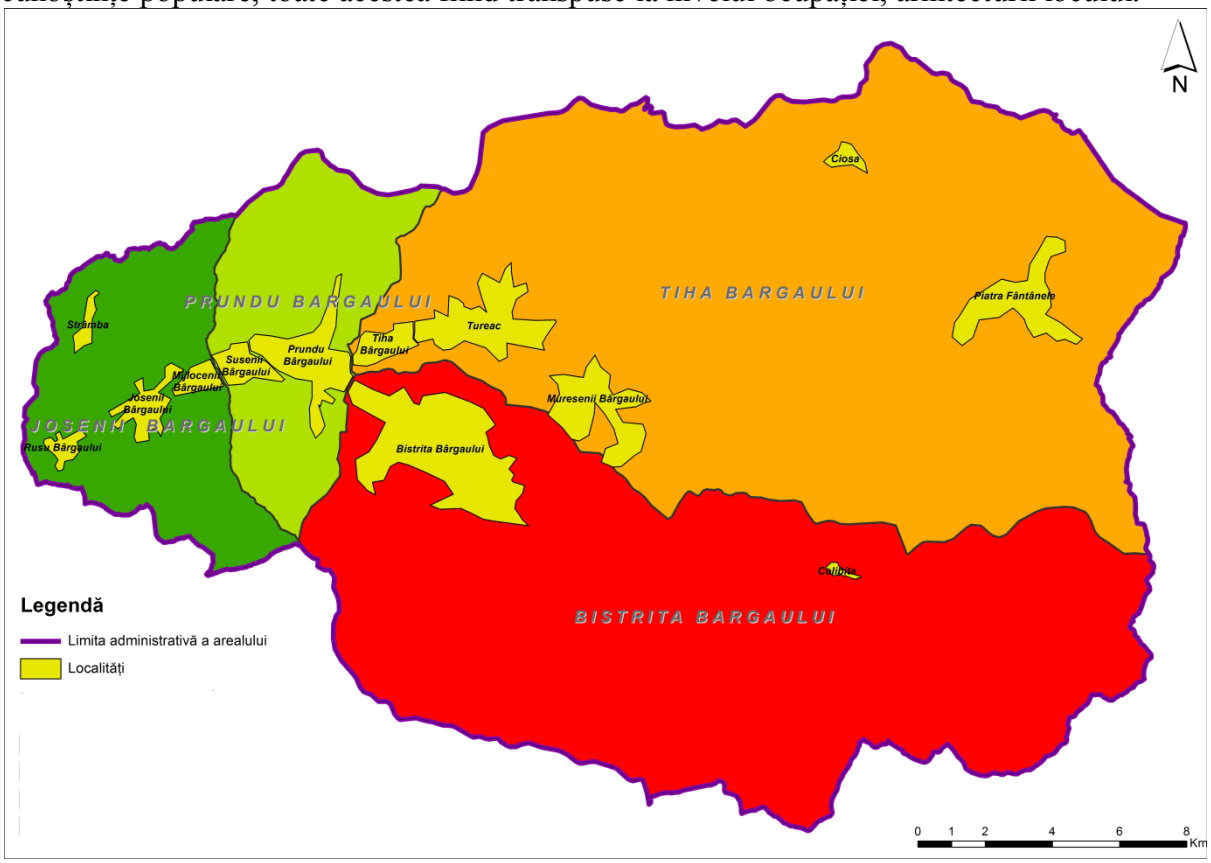


Fig. 2. Ţinutul Bârgăului. Reţeaua de aşezări.

3.Tipologia peisajelor culturale

Peisajele agricole –prezenţa acestora în arealul bârgăuan se datorează practicării unor activităţi specifice culturii plantelor bazat pe un support natural bine determinat. Astfel în funcţie de natura plantelor cultivate se pot distinge următoarele tipuri de peisaje culturale:

- peisajul culturilor cerealiere;
- peisajul culturilor legumicole;
- peisajul livezilor cu arbuşti şi arbori fructiferi;
- peisaj agricol mixt;

Agricultura reprezintă activitatea economic de bază a locuitorilor din Ţinutul Bârgăului, chiar dacă acest fapt nu este relevant în structura profesională a populaţiei. Condiţiile ortopedoclimatice existente favorizează activităţile de creştere a animalelor, ca un pilon de susţinere a agriculturii. Pe suprafeţe mai reduse se practică şi cultura plantelor, cu predominarea cartofului, urmat de porumb, grâu şi secară. Având în vedere structura terenurilor agricole din spaţiul analizat, conform tabelului 1., se poate afirma faptul că, cea mai mare pondere este cea a fâneţelor naturale cu 38,6%, a păşunilor cu 35,86%, urmat de terenuri arabile cu o pondere de 20,62%şi livezi/pepiniere cu 4,92%.

Comuna	Suprafaţa agricolă (ha)	Terenuri arabile (ha)	Livezi/pepiniere (ha)	Păşuni (ha)	Fâneţe (ha)
Bistriţa Bârgăului	3148	698	123	1222	1105
Josenii Bârgăului	3561	760	437	628	1736
Prundu Bârgăului	2464	552	176	1013	723

Tiha Bârgăului	6706	1264	46	2832	2564
TOTAL	**15879**	**3274**	**782**	**5695**	**6128**

Tab.1. Ţinutul Bârgăului. Structura terenurilor agricole.(2010).
(Sursă: Costea, C.,(2014), Munţii Bârgăului. Studiu de geografie umană, Teză de doctorat-prelucrare)

Forma de proprietate asupra pământului este cea de proprietate privată, domeniului public fiind atribuit o parte din terenurile ocupate de păduri şi păşuni.

Peisajele cultural pastorale(Fig.3) s-au conturat pe baza vastelor resurselor fitogeografice, a suprafeţelor de păşuni şi fâneţe naturale. Peisajul pastoral din acest ţinut este marcat de creşterea oilor şi a vitelor. În anul 2012, conform unui studiu realizat de Costea C., (2014), în spaţiul bârgăuan au existat 30 de stâne de oi dintre care 5 stâne repartizaţi pe raza comunei Bistriţa Bârgăului, 11 stâne în comuna Josenii Bârgăului, 6 stâne in comuna Prundu Bârgăului, şi 8 în unitatea administrativ-teritorială Tiha Bârgăului.

Peisajele forestiere se află în strânsă legătură cu cele agricole, deoarece majoritatea terenurilor cultivate s-au obţinut prin intensele defrişări, schimbându-le astfel modul de folosinţă. Activităţile antropice precum cele de construire a liniilor de transport a curentului electric, de telecomunicaţii, de conducte, de amenajări hidrotehnice- lacul de acumulare de la Colibiţa, de amenajări spaţii turistice (pârtia de schi de la Piatra Fântânele) presupun ample procese de despădurire, cu efecte devastatoare asupra echilibruui de mediu. Totodată această ”*culturalizare”* a peisajului forestier poate poate fi efectuată voluntar sau cu intenţie, în cazul în care acesată activitate este prestabilită şi îşi propune exploatarea în diferite ipostaze a acestei resurse cu o valoare economic ridicată (Cocean, P., David, N., 2014). În urma activităţilor de plantare, îndeosebi a speciilor de brad, molid, larice, pin, pe suprafeţele degradate sau defrişate apar forme noi, secundare a pădurii denumite ”*păduri cultivate”,* ce prezintă diferenţe majore faţă de pădurile iniţiale.

Peisajele turistice prezintă în acest areal forme multiple, precum:

- peisaj turistic montan destinat egrementului hivernal-*pârtia de schi Piatra Fântânele;*
- peisajul staţiunilor turistice climaterice cu rol de agreement, curative şi recreativ-*staţiunea Colibiţa, numit şi”marea de la munte” (Fig.3.); Piatra Fântânele;*
- peisajul satelor turistice- în plin process de dezvoltare datorită programelor numeroase de promovare a turismului bârgăuan.

Peisajele ritualice înglobează mănăstiri, cruci, troiţe. Cele mai representative peisaje ritualice sunt : *mânâstirile din Piatra Fântânele şi Strâmba; crucea de 31 m din incinta mânâstirii de la Piatra Fântânele.*

Peisajele simbolice include elemente cu valenţe spiritual. De natură religioasă, culturală, istorică, social şi politică. Astfel de peisaje cultural sunt: *Monumentul Eroilor* de la Prundu Bârgăului, cel din localitatea Rusu Bârgăului respective cel de pe vârful Gruiul Mare.

În concluzie putem afirma faptul că, omul prin activităţile sale conştiente şi voluntare, este principalul factor care conform propriilor nevoi si idealuri, atribuie peisajului natural statutul de peisaj cultural. Astfel peisajele culturale îşi dezvoltă propriile valenţe: culturale, sociale, spiritual, mentale şi economice, iar prin unicitatea lor pot primi statutul de symbol al unei regiuni, un punct de reper al locului, de ce nu un *brand.*

Fig. Peisaj pastoral și forestier din Depresiunea Colibița și lacul de acumulare de la Colibița.

BIBLIOGRAPHY

1. **P., Cocean,(** 2010), *"Ținutul-un taxon regional tradițional, specific României",* în *Geographia* Napocensis, An IV, Nr.1.
2. **P.,Cocean, N., Ciangă,**(2000), *The ,,Countries" of Romania as Mental Spaces"*, Revue Roumaine de Geographie, 43-44, Bucharest.
3. **P., Cocean,David Nicoleta,** (2014), *Peisaje culturale*, Editura Risoprint, ClujNapoca.
4. **C., Costea,** (2014), *Munții Bârgăului. Studiu de geografie regional. Teză de doctorat*, Cluj-Napoca.
5. **J., Friedel**, (2002), *Beziehungzwischen Kulturlandschaft und Tourismus, Dargestellt am Beispiel der Saale-UnstrutRegion im Bundesland Sachsen-Anhalt*, Diplomarbeit an der Universität Leipzig Fachbereich Physik und Geowissenschaften Institut für Geographie Juni Angabe.
6. **E., Rusu**, (1999), *Munții Bârgăului. Studiu fizico-geografic*, Edit. Univ. "Al. I. Cuza, Iași
7. **Vasiliţă-Crăciun, Ileana-Cristina**, (2013), *Peisaje culturale din Dealurile Someşului Mare*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca.
8. *** Lege nr. 451 din 8 iulie 2002 pentru ratificarea Convenţiei europene a peisajului, adoptată la Florenţa la 20 octombrie 2000; Publicată în Monitorul Oficial, Partea I nr. 536 din 23 iulie 2002.

VASILE PÂRVAN – HISTORIAN AND THEORETICIAN OF HISTORY

Claudiu Holdiş
PhD Student, Technical University of Cluj-Napoca - Baia Mare Northern University Center

Abstract: Vasile Pârvan is an history metaphisician. He opens new paths in historical research. For him the historical spring is foundation of research. He emphasised the method of research and the comprehension of facts and people. History is for him a way of living. The shaping of humanity involves a series of aspects, and history will attempt, with all the means at its disposal, the reconstruction of the background and the causes generating the event. Human life phenomena are part of the un iversal rhythm and the cosmic laws are responsible for the life of humanity

Keywords: method of research, comprehensions, history, vibrating rhythm, historical facts;

Filosofia istoriei și teoria istoriei conțin reflecții profunde în privința cunoașterii a ceea ce se numește evoluția umanității în timp. Există păreri împărțite potrivit cărora „teoria istoriei ar fi o preocupare intrinsecă, de autoreflecție a istoricilor asupra domeniului lor de activitate, în timp ce filosofia istoriei este extrinsecă, prin faptul că se definește ca analiză filosofică asupra istoriei, făcută de filosofi."[1]Aserțiunea mai sus citată conține însă o confuzie, observată de Bertrand Russell, potrivit căruia „împrejurările în care oamenii trăiesc determină într-o măsură însemnată filosofia lor, dar și reciproc, filosofia lor determină în mare măsură împrejurările vieții lor"[2]. Istoricii vor respinge însă includerea filosofiei istoriei în istorie, analizele filosofilor nu se pot înscrie decât extrinsec în planul metodologiei istoriei. Michel de Certeau considera că cercetarea istorică nu este alceva decât un proces de semnificare, iar informațiilor obținute din sursele timpului istoric, trebuie să li se dea o interpretare, ba chiar un sens. Istoricul nu cunoaște faptele, el știe doar sensul acestora, adică ceea ce este notabil[3]. Discuția cu privire la delimitarea netă a domeniilor trenează de două secole, însă „dincolo de orice sistematizare carteziană, persistă ideea fundamentală(realitatea, necesitatea, direcția) că esența cunoașterii umane are drept obiect un tot, și anume ansamblul gândirii, acțiunii și conceptualizării naturii umane. Cunoașterea pare a fi un fenomen general de identificare a naturii umane, prin urmare, oricâte domenii distincte sau mai puțin distincte am formaliza, ele converg în același proces fundamental: cunoașterea"[4]. Implicarea filosofieii în procesul cunoașterii istorice și a istoriei în general, nu este un lucru dorit de către istorici. Aceștia consideră că filosofia are la bază doar comentariul teoretic, pe alocurea abstract, care nu are la bază în mod nemijlocit studiul izvoarelor sau mărturiile credibile. Istoricul consideră că are în zona cercetării și a studiului un material imens, concret pe care îl poate supune filtrului propriului studiu, drept pentru care comentariul sau interpretarea filosofică ar fi aici de prisos. Până în acest punct argumentele ar putea fi de partea istoricului. Apropiindu-ne de procedeul

[1] Stoenescu, Alex Mihai, „Introducere în studiul istoriei", Editura RAO, București, 2013, p. 256;
[2] Russell, Bertrand, „Istoria filosofiei occidentale", vol I, Editura Humanitas, București, 2005, p. 8;
[3] Stoenescu, Alex Mihai, op. cit. , p. 257;
[4] ibidem p. 258;

scrierii istoriei şi a analizei acestuia, filosofia oferă unele elemente aproape indispensabile istoricului[5]. Secolele XVIII şi XIX reprezintă adevărate descătuşări de energie intelectuală şi socială în toate sferele şi compartimentele umanităţii. Studiile care apar generează adevărate curente de gândire, care sfârşesc prin a se impune împreună cu promotorii lor şi în spatial românesc. Domeniul teoriei şi filosofiei istoriei, în ţara noastră prinde un avânt deosebit, având la bază şi anumite realităţi politice destul de sumbre. Marii nostri istorici şi filosofi nu rămân nesimţitori în faţa valului european al neliniştilor şi căutărilor continue pe plan intelectual, ştiinţific. Personalităţi precum Xenopol, Iorga, Haşdeu, Pârvan, Blaga, ca să îi enumerăm pe cei mai importanţi, vor avansa problemele interioare cu care se confruntă istoria: scop, metodă, obiectivitate din partea istoricului.Totul pentru a uşura oarecum procesul cunoaşterii istorice. Părerile sunt totuşi împărţite, iar dezbaterea ideilor se impune în scrierile epocii. Istoricul şi istoria trebuie să aibă un loc aparte în identitatea fiecărui popor. Istoria este amintirea unei tradiţii demult apuse, a vremurilor de glorie dar şi a celor de restrişte. „Nu există metodă a istoriei deoarece istoria nu are nici o exigenţă: atâta vreme cât sunt povestite lucruri adevărate, ea este satisfăcută. Ea nu caută decât adevărul, dar nu este ca o ştiinţă, care caută rigoarea. Nu impune norme, nu se sprijină pe nici o regulă a jocului, pentru ea nimic nu este inacceptabil. Aceasta este caracteristica cea mai originală a genului istoric. Poate cineva sa-şi închipuie că este de ajuns să enunţi „marea teoremă a lui Fermat şi să o verifici cu ajutorul calculatoarelor electronice ca să faci aritmetică? Să constaţi că magnetul atrage fierul ca să faci fizică? Ai face cel mult istorie naturală. Există desigur un câmp al fenomenelor fizice, şi mişcarea de exemplu de la Aristotel până la Einstein, a fost întotdeauna socotită că aparţine acestui câmp; dar nu este de ajuns ca realitatea unui fenomen din acest câmp să fie recunoscută pentru ca fenomenul să intre ipso factum în corpusul fizicii, adică cel mult ca problemă; însă aceasta ar fi de ajuns pentru un fapt istoric”[6]. Este afirmaţia care se vrea extrem de argumentată şi autosuficientă a unuia dintre contemporanii noştri, o teorie care se mişcă extrem de sensibil în câmpul cercetării istoriei. Subiectul este delicat, controversat, cunoaşterea istorică suscitând dea lungul timpului numeroase controverse. Unor păreri contrare şi polemizări nesfârşite, le va opune Pârvan credinţa sa în: „(...) ideea unor înnoiri care să depăşească maniera descriptiv-empirică a istoriei tradiţionale”[7]. Procesul cunoaşterii istorice este unul marcat de o serie de obstacole, iar depăşirea acestora se poate face doar cu eforturi generate de adevărate florilegii informaţionale. Aici, se impune cu mare forţă activitatea istoricului, aceasta nefiind în viziunea pârvaniană un subiect contemplativ. Istoricul este artizanul unor construcţii de o mare imensitate şi măreţie, acestea fiind obiectul deplinei cunoaşteri, deoarece: „(...) toate izvoarele istorice fără nici o excepţie - fie ele literare, monumentale ori etno-psihologice – sunt fragmentare, fie ca intenţie fie ca execuţie, fie ca păstrare”[8]. În acest sens, continuă, Pârvan cu privire la aceleaşi izvoare istorice fragmentare care trebuiesc reconstruite : „(...) istoricul trebuie să le completeze cu propriul său suflet”[9]. Înoirile în epistemologia istoriei trebuie să aducă sens unor noi căi de cunoaştere, unor atitudini fervente şi creatoare din partea generaţiilor care se ocupă cu descifrarea trecutului, pentru că „(...) rostul şi cel de pe urmă scop al istoriei e restabilirea adevărului în ce priveşte faptele omeneşti din cele mai vechi timpuri şi până azi. E o ştiinţă de reconstituire a celor ce au pierit ca organisme vii şi de la care nu ne-au rămas decât resturi sau mărturii, pe baza cărora să putem induce adevărata lor fiinţă. O carte de istorie deci va fi înainte de toate

[5]ibidem p. 261;
[6] Veyne, Paul, „Cum se scrie istoria”, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999, p. 20;
[7] Catargiu, Virgil, „Vasile Pârvan – filozof al istoriei”, Editura Junimea, Iaşi, 1982, p. 71;
[8] Pârvan, Vasile, „Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman, Editura Socec, Bucureşti, 1913, p. 14;

[9] ibidem p. 14;

o încercare de a reface, cu ajutorul celor rămase de la bătrâni, viaţa şi faptele lor”[10]. Pentru Pârvan, istoria în totalitatea ei reprezintă îndemnuri la reflecţia continuă, la analiză profundă şi la reconstrucţie care nu poate fi doar ideatică şi expresivă: „ Continuul contact cu ruinele părăsite şi uitate rămase din vechile lăcaşuri de mândrie, încredere, strălucire şi glorie omenească, m-a îndemnat a cugeta cu melancolie la nestatornicia tuturor bucuriilor noastre. În continua dezagregare şi reîntoarcere în sânul materiei amorfe a tot ce a fost o clipă întruchipat şi însufleţit de geniul omenesc creator, m-am deprins a vedea doar două lucruri vrednice de străduinţele şi iubirea noastră; cultul pios al amintirii lăsate în resturi şi ruine de cei trecuţi la cele eterne (...) cultul entuziast al geniului omenesc, continuu învins şi continuu din nou biruitor în lupta cu elementele inerte ale materiei noastre, pe care muritorii, însufleţind-o cu jertfa vieţii lor, o silesc să le dea lor, celor plăpânzi şi vremelnici, un trup mai trainic, de stâncă şi de aramă, spre a-şi închide în el sufletul lor cel însetat de nemurire şi a-l trece astfel într-un fel de viaţă postumă, supraumană şi cvasidivină, din veac în veac, în curgerea infinită a timpului, ca un memorial credincios a ceea ce a fost odată existenţa lor numai omenească, în spaţiul şi în formele acordate cu atât de mare zgârcenie de destin”[11]. Pentru Pârvan istoria nu este o ştiinţă, fiind mai mult o atitudine în faţa forţelor şi atributelor conferite de real: „Precum nu poţi înţelege arta prin filozofie ori prin religie, pentru că ea e o entitate spirituală independentă şi specific-organică, tot aşa istoria nu se poate înţelege nici prin artă nici prin ceea ce contemporanii numesc „ştiinţă” şi cu atât mai puţin prin filozofie. Istoria e, ca şi religia, arta şi filozofia, o atitudine în faţa lumii şi a vieţii. Această atitudine a umanităţii, oricât de primitiv conştiente de sine, e tot aşa de veche ca şi însăşi licărirea primului gând de dualitate antropomorfă: om şi lume”[12].

Cunoaşterea istorică, modalităţile acesteia, au ocupat prim planul preocupărilor gânditorului român. Acesta nu se împotriveşte posibilităţii unei explicaţii a procesului istoric, dar la care se adaugă intuiţia ca instrument deosebit de eficace aflat la îndemâna istoricului. Intuiţia, „gândul creator”, darul de a apercepe spiritualul, toate acestea i se cer istoricului: „ După cum în filosofie raportul dintre aparent şi existent ca şi cauză primă nu pot fi decât unice, neexistând decât un singur adevăr de care se poate apropia filosoful mai mult sau mai puţin în ostenelile sale de a-l vedea, tot aşa, în istorie, linia unei deveniri nu poate fi decât una. Cercetătorul istoric se apropie, în silinţa sa de a de a găsi adevărul, cu atât mai deplin de dânsul cu cât sufletul său e absorbit de marea lumină a ideilor şi sentimentelor omeneşti creatoare, vibrând infinit de sensibil la cea mai uşoară a lor atingere de undele vibratorii ale propriului său suflet. Se cere istoricului(...) darul de a apercepe spiritualul, maleabilitatea adaptării la idei cât mai disparate, sistematizarea ideologică şi formală a diferitelor deveniri ale gândurilor, sinteza spirituală istoric-creatoare.”[13] Istoricul este omul legat de devenirea vieţii, de ritmul cosmic, fiind un creator care posedă o „natură de artist”după cum afirma Iorga. Prin intermediul actului creator de care trebuie să dea dovadă istoricul, ca subiect cunoscător, ne sunt relevate nouă adevăratele valori, adevăratele fapte şi fenomene, adevăratele deveniri. Nimic din elementele care constituie viaţa individului şi a colectivului sau a grupului din care face parte, nu stă în afara interesului cercetării istoriei: „Mase şi indivizi, materie şi spirit, animalitate şi umanitate, natură şi cultură, în reciproca lor influenţă: iată obiectul brut de cercetare al istoricului. Devenirea vieţii: iată obiectul ideal al cercetării lui. Ritmul spiritual faţă de inerţia materiei, iată criteriul lui de valorificare a fenomenelor vieţii”[14]

[10] Pârvan, Vasile, „Rolul monografiilor în studiile istorice”, în „Luceafărul”, III, 6, p. 133;
[11] Pârvan, Vasile, „Scrieri”, Bucureşti, 1981, p. 197;
[12] Pârvan, Vasile, „Idei şi forme istorice”, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2003, p. 56;

[13] ibidem p. 63;
[14] ibidem p. 68-69;

Pârvan este gânditorul care a fost preocupat de raportul obiect-subiect în cunoaştere, demersurile sale explicative fiind relevante în acest sens. După istoricul nostru, există două căi de analizare şi decriptare a materialului istoric. Prima cale se referă la tendinţa de a înregistra şi oferi brut materialul descoperit, acesta fiind subiectul cunoaşterii istorice. A doua cale reliefează rolul creator al istoricului, care este acela a unui constructor al imaginii de ansamblu şi organizator al respectivului material. Se disociază clar în viziunea pârvaniană două atitudini. Prima la care facem referire este cea dominată de empiric. Acesta nu este altceva decât: ,,(...) un fenomen al vieţii omeneşti" care ,,ne apare ca istoric, ia aspectul evolutiv, când intră într-o succesiune de fapte ce se petrec într-un timp dat"[15]. Această cale oferă istoricului o viziune incompletă, generând nesemnificativul: ,,Perspectiva aceasta a faptelor succesive crează iluzia optică istorică a unei interdependenţe a acestor fapte, care adesea în realitate nu sunt decât juxtapuse. Istoria empirică e un fel de cronologie raţionalistă care se sileşte să dovedească prin argumentări general omeneşti, de filosofie ori de simplu bun-simţ, că evenimentele anului 2 derivă logic din evenimentele anului1"[16]. Cei care practică acest mod empiric al cercetării trecutului, nu sunt interesaţi de perspectiva valorizatoare a omului, a condiţiei umane în întregul ei. Faptele omului sunt reduse la ceva concret şi extrem de sărac, nefiind înconjurate de nimic, formând un sens scientist sec şi aproape gol. Lumea contemporană se rătăceşte pe acest drum întortocheat şi ceţos al empirismului, care se doreşte formator de opinii şi devine nepăsător la suferinţa de care este cuprinsă Ideea care îşi cere ,,trupul cu care să se coboare în lume"[17]. Pârvan se va ridica împotriva acestui mod irelevant de a concepe cercetarea istorică, împotriva metodologiei exagerate, concluzionând în propria sa manieră: (...) creatorul zilelor noastre luptă implacabil cu forma spre a o sili să cuprindă cât mai întregă ideea de foc iniţială. Şi de multă preocupare de formă, rătăciţii în lumea gândurilor, cei ce n-au iubit niciodată ideea, cred că doar forma e totul. Şi lumea contemporană întreagă trăieşte o vreme a formelor, a idolilor morţi luaţi drept zeii înşişi şi toată ştiinţa şi filosofia şi arta nu mai e decât pură morfologie metodică. Cum după o formulă dată chimistul reconstruieşte un corp, tot astfel cu membra disiecta, artistul, cugetătorul, istoricul, după metoda cu care a fost dresat în şcoli, compune cu uşurinţă, repeziciune şi perfectă linişte de suflet nenumărate opere moarte. Ce pot toţi oamenii aceştia şti de chinul creării sub imperiul demonului lăuntric?"[13]. Exagerând lipsa viziunii şi a perspectivelor, în continuarea criticii sale la adresa istoriei empirice, Pârvan continuă: ,,(...) alexandrinismul acesta contemporan, care nu mai vede în lume decât probleme de forme şi metode, nu e în esenţa lui diferit de cel antic. Problemele de formă se nasc întotdeauna atunci când ideile sunt puţine şi slabe, când omul se simte epigon al altor vremuri superioare, când atitudinea lui în faţa lumii şi a vieţii e luată din cărţi ţi tradiţii, iar nu din propriul suflet luptător. El ar trebui să ştie că în timpurile sublime orice formă e numai un efect al ideii, orice metodă numai un plan personal şi pur subiectiv de stabilire a drumului spre transsubstanţializarea ideii"(...) Şi până şi atitudinea istorică, adică sintetizator evolutivă a gândului, ca şi atitudinea filosofică, adică valorificator- cosmică a lumii şi vieţii, au decăzut la o simplă atitudine utilitar practică, de urmărire a faptelor şi ideilor umane ca a unor simple materiale brute, clasificate, etichetate şi înmagazinate metodic ca nişte fosile găsite în pământ şi expuse apoi paleontologic. A face ştiinţă astăzi se cheamă ,,a strânge materiale". Se uită că nu poate strânge materialul decât acela care îl înţelege şi valorifică principiar, cauzal, efectiv. Real-criticismul înţelept ca gând prim, şi vechi ca însuşi Socrate, deplin îndreptăţit ca sistem de înţelegere a lumii, numai pe baza perfectei şi adâncii ei cunoaşteri efective, a dus în epigonii de astăzi la un hamalâc stupid al tuturor necchemaţilor, care adună fără nici un spirit

[15] ibidem p. 70;
[16] ibidem p. 70;
[17] ibidem p. 53;

superior, ordonator în haosul faptelor, tot ce le cade sub simțuri, fiindu-le total indiferent și neinteligibil de-i caracteristic, ori zadarnic și mut”[18].

Cealaltă atitudine este aceea creatoare, care aduce și oferă universalul, Cosmosul, devenirea. Toate acestea implică real-istoricul ca fenomen al vieții oamenilor. Astfel: ,,(...) un fenomen al vieții omenești ia aspectul care să-l facă valorabil ca devenire, numai atunci când i se poate găsi linia ritmică din care face parte: fenomenul în sine încetează de a fi istoric în clipa în care rămâne izolat de devenirea supraordonată lui, din care el e un singur fragment. Ca atare atitudinea și mentalitatea istorică nu poate vedea fenomene, ci deveniri: vieți întregi. Odată avută viziunea unei deveniri, diferitele fenomene izolate din care se compune, real, iar nu aparent, se ordonează de la sine în ondularea lor vibratorie”[19]. În vreme ce istoria empirică va căuta cauze și efecte, iar de aici legi de funcționare și de succesiune a evenimentelor, atitudinea istorică și creatoare admite: ,, ca dată legea însăși a devenirii, lege cosmică, iar nu strâmt particularistă, și, pe baza acestei legi a vibrației și ritmului universal caută a urmări în diferitele deveniri istorice intensitatea și tempoul specific fenomenului fiecărei deveniri. Întocmai cum în ,,căldură”, ,,lumină”, ,,magnetism”, legea însăși a existenței fiecărei energii e dată, și urmărești în fenomenele izolate numai aplicările legii supreme a vibrațiilor materiei, tot astfel în ,,arta”, ,,religia”, ,,filosofia”, ,,istoria” omenească ai a urmări în aceste atitudini specifice ale sufletului omenesc creator numai aplicările felurite ritmice ale legii supreme a vibrației spirituale”[20].

Parvan trasează istoriei mai multe sarcini și obiective, preocupându-se în mod asiduu de sensul acesteia. Referindu-se la drumul pe care va apuca istoria, aflată în mâinile unei noi generații, Pârvan sublinia: ,,Pe ce drum va apuca noua confraternitate spirituală? Cele vechi, mereu umblate, bine bătute, netede, duc toate în mlaștina materialismului vulgar. Iar drumurile noi sunt numai indicate de cugetătorii solitari. Construirea lor e tot opera răbdătoare a tovărășiilor numeroase de ucenici ai noului gând”[21]. Istoria este o adevărată lumină călăuzitoare, faptele spiritului omenesc fiind cele care vor predomina asupra mateirei: „ Bogaţi de nesfârşitul tuturor luminilor aprinse de cei ce dintru început şi fără de sfârşit au creat lumina, noi copiii unei clipe — totuşi vecinice: în renaşterea ei perpetua din cele ce au fost, în nesfârşirea ei de iubire spre cele ce vor fi — strălucim de lumina întreagă a sufletului omenesc întreg, dela cel dintâiu care a trăit, până la cel din urmă care va trai, unul. Ci de n-ai fi tu, Clio, ca râmele în noroiu, asa ne-am târî în întunerecul unei singure vieţi, cu dimineaţă şi seară, cu zi şi cu noapte. Tu singură ne faci bogaţi, tu singură ne ridici peste noi, tu singură ne înveciniceşti, — Clio, mărire ţie!”[22]. Istoria aduce în atenția tuturor trecutul, prezentul și viitorul iar, singura procupare a ei este ,,devenirea creatore”, pentru că ,,nu fenomenele au a-i ajuta la urmărirea devenirii, ci devenirea în totalul ei, după legile generale cosmice, care o determină (..)”[23]. Umanitatea se află într-o continuă căutare și are o multitudine de aspirații și căutări, odiseea spiritului acesteia aducând și generând un soi de prometeism. Vorbim de năzuințe care sunt strâns legate de acest prometeism plin de speranțe oglindite în istoria-realitate. Aceasta la rândul ei are o amplă și fidelă proiecție în ceea ce se cheamă istoria-cunoaștere: ,,Dar cu ochii tăi mari, adânci şi blanzi, dumnezeească Clio, zână a devenirii gândului, tu priveşti crearea prin om a altei lumi, alta decât cea aspră, cea cruda, cea muritoare, ce ne-au făcut-o zeii. Cu cântec epic tu glorifici, cu cântec liric tu mângâi, pe copilul tău, cu suflet din cer şi trup din pământ, omul, şi tu blândo, tu buno, povesteşti... ce a fost viaţa oamenilor. Tu, Clio, culegi de pe morminte fiorile uscate şi ni le faci iară vii,

[18] ibidem p. 53;
[19] ibidem p. 70;
[20] ibidem p. 71;
[21] ibidem p. 36;
[22] Pârvan, Vasile, ,,Memoriale”, Editura Cultura Națională, București, 1923, p. 165;
[23] Pârvan, Vasile, ,,Idei şi forme istorice”, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2003, p. 62;

înflorind proaspete, ca cicoarea pe lanuri, în roua dimineţii. Tu, Clio, încălzeşti cu focul tău trupurile de demult adormiţilor şi îi faci iară vii, trăind din nou puternic in lumea lor şi năvălind plini de viaţă in lumea noastră: cu sângele încă lunecând pe armurile lor, cu patima încă aprinsă în privirile lor, cu visul încă palpitând in făptura mâinilor lor. Şi între noi oamenii, cei plăpânzi, cei trecători, nemurirea coboară, ca raza din cer"[24].

Omul în timp şi spaţiu, evoluţia culturală a umanităţii sunt coordonatele surprinse de Părvan, acestea fiind de fapt caracteristicile obiectivului major al istoriei: „ Istoria e manifestarea tendinţei spre nemurire, inerentă omului; ea arată în chip logic-evolutiv viaţa sufletului omenesc în înfăţişările sale din toate locurile şi timpurile, reconstituind astfel metafizic sufletul Umanităţii"[25]. Studiul istoriei, nu a izvorât şi nu va izvorî, pentru Pârvan dintr-o formulă academică, dimpotrivă, această materie a fost pentru el obiectul unei reflecţii continue, pentru că omul este cu adevărat marele creator al lumii spiritual-culturale: „Alături de intuiţia geniului, care pătrunde fulgerător cutare taină a forţelor naturii şi supune noua energie scopului cultural uman, stă răbdătoarea observaţie populară, care prin cine ştie ce minte destul de modestă făcând suma unor rătăciri, greşeli şi pagube, născoceşte prima unealtă, primul meşteşug, prima industrie, desigur simple, primitive, dar totuşi superioare puterii slabe a animalului-om. Iar aceste născociri cresc omului facultăţile modelatoare, cultivatoare şi- ca atare- creatoare de deveniri energetice şi spirituale"[26]. Cunoaşterea istorică în sine, capătă unele accente exclusive atunci când caută a: „ a ilumina cu puterea propriului geniu măcar o parte din (...) obscura poveste a devenirii sufletului omenesc, spre a putea cel puţin bănui care va fi capătul suferinţelor şi rătăcirilor noastre"[27]. Ca şi crez al său, transformat în adevărată lege, se impune evoluţia lumii spiritual-culturale, aceasta trebuind cercetată în straturile sale cele mai adânci. Numai aşa în demersul nostru vom simţi că partea lacunară începe să se subţieze şi atitudinea generată de ideile pe care istoricul le are a priori, iese încet la iveală. Este vorba de o construcţie, de o renaştere a unei noi lumi de mult apuse pe care istoricul o relevă cu mijloacele adecvate atitudinii creatoare. Din această lume lipsesc, ne arată Pârvan, legile de succesiune. Este un punct de vedere foarte important, luat fiind în discuţie de istoricii de mai târziu. Motivaţia lui în acest sens fiind aceea că, numai valorile istorice trebuie luate şi analizate. Valorile istorice sunt capabile să ofere nenumărate răspunsuri deosebite prin unicitatea lor, ele stând la baza eşafodajului creat de istoric: „Deosebirea esenţială între istorie şi celelalte atitudini creatoare ale omului stă în însuşi izvorul de inspiraţie şi materialul de prelucrare al ei. În vreme ce, pentru artă ori ştiinţă, natura e obiectul şi ţinta supremă a prelucrării creatoare, pentru istorie, cultura e singurul obiect posibil. Căci numai unde începe cultura, adică manifestarea reformatoare umană în mediul natural cosmic, acolo începe istoria"[28].

Istoricul fiind sinonim cu „cosmicul din om", are drept domenii de cercetare şi analiză „temporalul" şi „spaţialul" istoric şi nu cel biologic, sau sociologic. Aici, în viaţa tumultoasă a umanităţii „spiritul, adică energia universală" erupe în „vibrarea şi ritmul mulţimilor contemporane"[29], pentru că: „Unde nu e devenire şi unde nu e înflorire a vieţii nu e istorie. Cum însă viaţa omenească intensă nu poate fi decât prin spirit, unde nu e viaţă spirituală, nu e istorie"[30]. Truditorul pe tărâmul istoriei are în faţa sa milioane de substanţe cărora trebuie să

[24] Pârvan, Vasile, „Memoriale", Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1923, p. 165;
[25] Pârvan, Vasile, „Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman", Ed. Socec, Bucureşti, 1911, p. 14;
[26] Pârvan, Vasile, „Idei şi forme istorice", Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2003, p. 90-91;
[27] Pârvan, Vasile, „Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman", Ed. Socec, Bucureşti, 1911, p. 14 şi următoarele;
[28] Pârvan, Vasile, „Idei şi forme istorice", Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2003, p. 90-91;
[29] ibidem p. 61
[30] ibidem p. 60;

le verifice traiectoriile şi să le urmărească efectiv adevărata forţă. Aici intervine ,,ritmul spiritual". Spiritul ,,(...) forţa creatoare în sine, e un fenomen nu numai istoric, ci în aceeaşi vreme contemporan; ideile creatoare elene sunt valori istorice aşa de intense, încât, prin partea lor de spirit general omenesc, ele devin valori oarecum etern omeneşti şi deci perpetuu valabile"[31]. Astfel ,,schimbarea aspectului natural al spaţiului terestru prin activitatea culturală a omului va crea o întreagă serie de fenomene cu lungă rezonanţă spirituală, adică de valori istorice specifice. Aici intră de pildă toată cultura aşa-zisă materială a umanităţii, toate descoperirile, investiţiile şi aplicările tehnicii, tot aşa-numitul progres ştiinţific al omenirii"[32]. Avem un Univers istoric imens, plin de energie, ritm, vibraţie ondulatorie, toate acestea fiind constantele devenirii sau ale unui spirit creator. Nu este vorba de un Univers alcătuit din virtualităţi lipsite de chip, care dau naştere unor obiectivări diferite; creaţia omenească reprezentată de ritmul spiritual evoluează, iar fenomenele la fel în funcţie de factorul devenirii: ,,Istoricii, ca şi artiştii şi filosofii, sunt-îndeobşte-simplii oameni ca oricare alţii. Şi cum arta şi filosofia-ca punct de vedere- mereu alta de la epocă la epocă şi de la popor la popor, rămânând aceeaşi numai în legile ei fundamentale de existenţă şi creare, tot aşa istoria e mereu alta, de la un timp la altul, de la un popor la altul, de la un individ la altul. Când viaţa indivizilor singuratici, când viaţa tulburată a maselor, când isprăvile marilor conducători la violenţe şi ucideri pentru întemeierea de imperii ale robiei, când viaţa simţirii religioase atotprecumpănitoare, când viaţa economică a omenirii, sunt obiectul de predilecţie ale cercetărilor istoricilor"[33]. Ceea ce e precumpănitor în ceea ce el numeşte devenire, este spiritul aducător de energie, care transformă cu ajutorul atitudinii creatoare. Istoricul porneşte desigur de la observarea fenomenului izolat, iar de aici el trebuie, împins de legile generice cosmice, să aibă cunoaşterea deplină a legăturilor existente în întregul eşafodaj, privirile sale fiind mereu în legătură cu universalul: ,,Pentru istorie nu fenomenele izolate, ci devenirea totală fiind singura preocupare a atitudinii ei creatoare, este evident că că nu fenomenele au a-i ajuta la urmărirea devenirii, ci devenirea în totalul ei, după legile generale cosmice, care o determină, are a caracteriza şi valorifica fenomenele izolate. Iar aceste fenomene, ele însele, nu sunt decât inseparabila continuitate(iar nu cumva, hăcuirea în tic-tacuri ,,succesive") a liniei unice ascensional-descendente a devenirii vieţii spirituale, analoage, dar imens mai bogate în vibraţii, ca viaţa naturii, ea însăşi inseparabil continuă în linia vieţii ei eterne"[34]. Istoricul va pleca de la analiza fenomenului izolat, acesta fiind doar o parte a intregului existent dat, a devenirii totale. Între fapte, adevăratele legături existente obiectiv, necesită o anumită atenţie, iar descifrarea acestora reprezintă unul dintre obiectivele istoricului. Istoria nu este ceva pe care o putem aşeza undeva la suprafaţa procesului universal şi nu o putem grefa de rădăcinile trainice ale existenţei. Ca ,,dramă care se săvârşeşte în eternitate"[35], istoria suferă o serie de transformări, fiind scena unui cămp de luptă între curente şi forţe, care se întrepătrund sfârşind a se destrăma şi a renaşte, hrănindu-se cu energiile unui întreg Cosmos, a ,,ritmului vibrant" pârvanian. Este greu de spus, în cazul acestui aparent haos, care este forţa sau energia de a cărei importanţă atârnă balanţa fenomenelor semnificative; este greu de descifrat direcţia şi sensul fenomenelor şi stabilirea unei ierarhii atât de necesare sondării profunzimilor existenţei omeneşti. Istoria autentica nu este uniformă, ea avansează doi termeni, din care este departe de a crea o sinteză: accidente şi regularităţi[36]. Termenii nu sunt izolaţi, interacţionarea şi înlănţuirea lor este dovedită, generând un anume determinism construit progresiv. Faptul istoric, o anumită epocă, un anumit curent, nu pot apărea de două

[31] ibidem p. 85;
[32] ibidem p. 83;
[33] ibidem p. 69;
[34] ibidem p. 62;
[35] Berdiaev, Nikolai, „Sensul istoriei", Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 79;
[36] ibidem p. 79;

ori în aceleaşi condiţii, având aceleaşi cauze sau efecte; nu avem similarităţi în lumina şi natura identicului în această privinţă. Avem în accepţiunea părvaniană a istoriei, fapte de o anumită profunzime şi chiar dacă ele nu sunt identic repetabile, sunt supuse totuşi unor legi aflate în directă legătură cu natura inexorabilului. Despre legi, Pârvan, arată că acţiunea, la fel ca şi existenţa lor, reprezintă un dat aprioric. Vorbind despre deosebirea dintre istoria empirică şi atitudinea istorică creatoare, istoricul admite ,,ca dată legea însăşi a devenirii, lege cosmică" în strânsă legătură cu ritmul şi ,,tempoul" fiecărui fenomen. Şi la Hegel admitem o istorie apriorică, despre un Dumnezeu care guvernează această lume, iar esenţa acestei guvernări este relevată tocmai de istoria universală. Aceasta din urmă are, în accepţiunea lui Hegel caracteristicile unei teodicee, în sensul desfăşurării în timp şi spaţiu a spiritului divin. La Pârvan, în contrapondere, subliniem existenţa unei istorii al cărei corespondent este procesul real, caracterizat prin ritmul care condiţionează structura însăşi a materiei: ,,Precum nu e trup fără spaţiu, aşa nu e spirit fără ritm. Evoluţia spiritului omenesc e istoria ritmului vieţii creatoare. Cultura omenească e ritm solidificat în fapte. Cercetând faptele găseşti ritmul. Materia universală condiţionează prin structura ei intimă ritmul care o va vivifica. Curenţi de înaltă tensiune nu trec prin o materie. Spirit intens vibrator nu se coboară decât în anume construcţii cerebrale"[37]. Istoria ca examinare a procesului real, a realului în general, comportă o anumită dificultate, presupunând un efort de conceptualizare din partea istoricului. Acest efort este necesar pentru a oferi datele atât de necesare reconstituirii unui enume eveniment. Aici, Pârvan nu se referă însă la modalitatea reconstruirii imaginii trecutului şi nici la instrumentarul istoricului, accentul punându-se pe legea sau legile care se exercită în profunzimea faptelor sau fenomenelor. Legea universală care stă la baza întregii societăţi omeneşti, reprezintă un perpetuum mobile, o condiţie sine qua non a naturii tuturor fenomenelor care apar dea lungul curgerii timpului. Cum am arătat, fenomenele istorice nu sunt identice, fiecare având anumite particularităţi, conduse fiind de legi. O caracteristică importantă, a cestei legi universale, care generează o anumită conductibilitate a energiei ritmului specifică devenirii, este, în accepţiunea lui Pârvan, lupta dintre diferenţial şi integral. Această luptă face parte integrantă dintr-un proces mai amplu, acela al constituirii umanităţii într-un mare tot unitar, dincolo de graniţele trasate de naţiuni, pentru că: ,,(...) nimeni nu poate defini naţiunea ca realitate. Şi totuşi, cu orice preţ caută s-o proiecteze în spaţiul şi timpul uman ca o realitate contemporană. Nu bagă de seamă că ea e numai o sinritmie de deveniri paralele, general-omeneşti; deveniri biologice, deveniri sociale, deveniri economice, deveniri culturale, deveniri politice. (...) O regrupare a umanităţii peste naţiuni a existat întotdeauna şi se face şi astăzi. Ideea naţională elenică a fost înecată în ,,cosmopolitismul" elenic, cea romană în imperiul roman, cea naţional-barbară în ,,catolicismul" creştin, cea naţional-burgheză modernă în imperialismul neoroman"[38]. Astăzi avem o cu totul altă înfăţişare a condiţiilor procesualităţii naţiunilor, în sensul transpunerii peste realităţile existente a elementului supranaţional. În această etapă, Pârvan subliniază ,,(...) continua luptă între diferenţial şi integral, care creează toate marile deveniri istorice, şi al cărei ritm mai slab ori mai intens constituie suprema valorificare a fenomenelor evolutive, spiritual umane"[39].

Faptele istorice, în metafizica părvaniană, nu dau dovadă de un anume izolaţionism extrem de strict, fără nici un element de comunicare sau comuniune. Dimpotrivă, faptele istorice care au un vădit conţinut spiritual, sunt legate într-o manieră indisolubilă de celelate fenomene universale, formând chiar o unitate. Conţinuturile spirituale ale faptelor istorice duc la transformarea acestora în fenomene ale ,,devenirii spirituale", care ,,şi-ar avea legi de dezvoltare specifice lor, în vreme ce, dimpotrivă, ritmul devenirii spirituale nu e decât unul şi

[37] Pârvan, Vasile, ,,Idei şi forme istorice", Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2003, p. 121;
[38] ibidem p. 67;
[39] ibidem p. 67;

același cu eternul ritm cosmic, maxima intensitate a vibrațiilor dând maxima intensitate a vieții și maxima influențare în timp și spațiu a mediului în care se produce vibrația".[40] În acest sens istoricul pornește la un drum destul de sinuos, care marchează de fapt o coborâre: de la devenirea cosmică la devenirea istorică. De la ,,entitatea metafizică a devenirii infinite" la ,,devenirea vieții omenești spirituale, atât în aspectele ei individuale cât și în cele colective"[41].

Istoricul are două puncte de referință, în jurul cărora trebuie să graviteze, neeludând însă acțiunea legilor universale. Pe de o parte avem manifestările particulare, iar pe de alta există formele și fenomenele. Este vorba de particular, de general și de aceleași legi de factură cosmică. Pârvan cere istoricului să reflecteze indelung asupra celor două aspecte și să nu cadă în extremitățile care apar. Una ar fi istoria strict evenimențială fără stabilirea unor ample semnificații, abstractizări, etc. Cealaltă ar fi individualitatea faptului istoric, ridicat la rangul cel mai înalt și considerat elementul de supremă importanță în construcțiile materialiste, mecaniciste sau economice. fenomenului studiat.

BIBLIOGRAPHY

CĂRȚI

Berdiaev, Nikolai, ,,*Sensul istoriei*", Editura Polirom, Iași, 1996;

Catargiu, Virgil, ,,*Vasile Pârvan – filozof al istoriei*", Editura Junimea, Iași, 1982;

Pârvan, Vasile, ,,*Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*", Editura Socec, București, 1913;

Pârvan, Vasile, ,,*Scrieri*", București, 1981;

Pârvan, Vasile, ,,*Idei și forme istorice*", Editura Cartea Românească, București, 2003;

Pârvan, Vasile, ,,*Memoriale*", Editura Cultura Națională, București, 1923;

Stoenescu, Alex Mihai, ,,*Introducere în studiul istoriei*", Editura RAO, București, 2013;

Russell, Bertrand, ,,*Istoria filosofiei occidentale*", vol I, Editura Humanitas, București, 2005;

Veyne, Paul, ,,*Cum se scrie istoria*", Editura Meridiane, București, 1999;

ARTICOLE

Pârvan, Vasile, ,,Rolul monografiilor în studiile istorice", în ,,Luceafărul", III, 6;

[40] ibidem p. 61;
[41] ibidem p. 60;

THE CALIMACH CODE AFTER TWO HUNDRED YEARS

Elena Tereza Danciu
PhD, University of Craiova

Abstract: The Calimach Code and the Caragea Code can be considered the representative codes of Moldavia and Wallachia adopted at the end of the Turkish-Phanariot regime.
For the Romanians, the Turkish-Phanariot regime was a rather troubled and difficult period due to the restrictions imposed by the Ottoman Porte, through the abuses committed by the Phanariot princes, excessive taxation and generalization of corruption.
Equally, during the approximately one hundred years of Turkish-Phanariot domination, the territory of the Romanian Countries was repeatedly the battle theater between Austria, Russia and the Ottoman Porte. These wars meant material losses, because the Romanians, more than ever, had to support the Turkish army, but also territorial losses because the Turks restricted the diplomatic activity of the Romanian Countries. Considering them as their own provinces, the Turks gave Oltenia (taken back after twenty years of occupation) and Bucovina to the Austrians, and Bessarabia to the Russians.
This period synthesized by the term "Phanariotism" was considered in our historiography "one of the darkest pages".
However, paradoxically, the 18th century was also the century of "enlightened despotism". Phanariot princes came from rich and educated families. Fluent in foreign languages, good translators and diplomats of the Ottoman Porte, they opened the way for Western culture, modernization and legal reforms to the Romanian Countries.

Keywords: code, Turkish-Phanariot, reform, legal, Romanian Countries

ISTORIC

Codul Calimach și Legiuirea Caragea pot fi considerate codurile reprezentative ale Moldovei și Țării Românești adoptate către sfârșitul regimului turco-fanariot.

Pentru români, regimul turco-fanariot a fost o perioadă destul de tulbure și greu de suportat prin restricțiile impuse de Poarta Otomană, prin abuzurile săvârșite de domnii fanarioți, prin fiscalitatea excesivă și prin generalizarea corupției[1].

În egală măsură, în cei aproximativ o sută de ani de dominație turco-fanariotă, teritoriul Țărilor Române a fost în repetate rânduri teatrul de luptă între Austria, Rusia și Poarta Otomană. Aceste războaie au însemnat pierderi materiale, pentru că românii mai mult ca oricând trebuiau să susțină armata turcească, dar și pierderi teritoriale pentru că turcii au restrâns activitatea diplomatică a Țărilor Române. Considerându-le propriile lor provincii, turcii au cedat austriecilor Oltenia (reluată după douăzeci de ani de ocupație) și Bucovina, iar rușilor Basarabia[2].

Această perioadă sintetizată prin termenul „fanariotism" a fost considerată în istoriografia noastră „una dintre cele mai negre pagini"[3].

Cu toate acestea, în mod paradoxal, secolul al XVIII-lea a fost și secolul

[1] George D. Iscru, Revoluția română din 1821 condusă de Tudor Vladimirescu, Casa de Editură și Librărie „Nicolae Bălcescu", București, 2000, p. 13-14;
[2] Petre P. Panaitescu, Istoria Românilor, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1990, p. 225;
[3] G.eorge D. Iscru, op. cit., p. 13;
[4] M. Bărbulescu, D. Deletant, K. Hitchins, Ș. Papacostea, P. Teodor, Istoria României, Editura Corint, București, 2003, p. 230-231;

„despotismului luminat”[4]. Domnii fanarioți proveneau din familii bogate, dar și educate. Cunoscători de limbi străine, buni traducători și diplomați[5] ai Porții Otomane au deschis pentru Țările Române calea culturii occidentale, a modernizării și reformelor juridice.

Limba franceză era la acea vreme limba diplomatică. De aceea, domnii Țărilor Române au angajat profesori și secretari francezi. De asemenea, ofițerii ruși, veniți în timpul războaielor pe teritoriul Moldovei și Țării Românești, vorbeau franceza și au introdus obiceiurile franțuzești în rândul boierilor. În bibliotecile familiilor înstărite găseai la acea vreme cărți în limba franceză. Ziarele franțuzești începuseră să circule și să fie citite de români, iar pe scenele de la Iași și de la București se jucau piese în limba lui Voltaire[6].

Deschiderea către cultura apuseană a însemnat, în același timp, o deschidere către doctrina filosofică și juridică și către modelul socio-politic din Occident[7]. Reformele realizate de Constantin Mavrocordat în domeniul social, administrativ, fiscal și judiciar sau de Alexandru Ipsilanti în domeniul justiției, codurile redactate în cea de-a doua fază a regimului turco-fanariot au reprezentat un prim pas spre o societate modernă.

De exemplu, Constantin Mavrocordat încerca o ameliorare a statutului țăranilor aserviți prin desființarea rumâniei și a veciniei. În administrație și în domeniul financiar, dregătorii și slujbașii publici au fost remunerați pentru a fi împiedicate abuzurile acestora. În justiție, a încercat să impună ideea de egalitate în fața legii, indiferent de starea materială și socială a împricinaților, stabilind că la proces „dreptatea să nu se vândă”. În al doilea rând, a fost creată instituția modernă a judecătorilor de profesie, existând câte un judecător sau doi pentru fiecare isprăvnicie și a fost introdusă pentru prima dată procedura scrisă, hotărârea fiind redactată în două exemplare, care mergeau către partea ce câștiga procesul și spre arhivă.

Reforma judecătorească a fost continuată de către Alexandru Ipsilanti care, ales de două ori domn în Țara Românească și o dată în Moldova, a luat în același timp o serie de măsuri care au avut ca scop reorganizarea fiscală, a serviciului poștelor și a învățământului.

De asemenea, principalele coduri elaborate în această perioadă sunt tot un rezultat al eforturilor de modernizare a sistemului juridic și sunt considerate monumente legislative, întrucât, s-au inspirat nu numai din legiuirile bizantine și vechiul dreptul cutumiar românesc ci și din lucrările lui Montesquieu, Beccaria sau din Codul civil francez și cel austriac. Această tendință de progres este înregistrată nu numai în privința conținuturilor codurilor ci și al formei, sub aspectul sistematizării și al tehnicii de reglementare juridică. Cele mai importante dintre acestea sunt Pravilniceasca Condică, Codul Calimach, Legiuirea Caragea , Manualul Juridic al lui Andronache Donici, Condica Criminalicească a Moldovei etc.

Pravilniceasca Condică a fost întocmită în anul 1775, în Țara Românească, din porunca lui Alexandru Ipsilanti și a intrat în vigoare în anul 1780. Scrisă în limba greacă și română, cuprinde dispoziții referitoare la organizarea judecătorească, la raporturile dintre boieri și țărani, organizarea administrativă precum și unele reglementări de drept civil. A fost aplicată până în 1818, când a fost adoptată Legiuirea Caragea, dar a fost abrogată în mod expres abia în 1865, când a intrat în vigoare Codul civil român.

Pentru adoptarea Legiuirii Caragea, după anul 1815, domnul Țării Românești Ioan Gheorghe Caragea a ales "doi boieri cu știință și praxis la ale Pravilelor" și i-a însărcinat să

[5] În general, datorită abilităților pe care le aveau fanarioții se ocupau de politica externă a Imperiului Otoman. Pentru ei a fost creată funcția de dragoman, care îndeplinea atribuțiile unui ministru de externe.
[6] Petre P. Panaitescu, op. cit., p. 248-249;
[7] Simina Badea , ESP Landmarks: Strategies for Teaching English to Law Students, Editura Universitaria Craiova, 2016, p. 7-18;

întocmească fiecare câte un proiect de pravilă[8]. Aceştia au fost Atanasie Hristopol şi logofătul Nestor Craiovescu. Lor li s-au adăugat spre final stolnicii Constantin şi Ioniţă Bălăceanu, care fără a aduce modificări textului, l-a "adeverit cu iscălitură în toate foile, punându-se pecetea domnească pe fiecare foaie"[9]. La 1 septembrie 1818 avea să intre în vigoare. Codul cuprindea dispoziţii de drept civil, penal şi procesual. De aceea, pentru Ţara Românească Legiuirea Caragea a fost până în anul 1865 un adevărat *codex* general.

În anul 1814, juristul Andronache Donici elabora un adevărat cod civil care i-a purtat numele[10]. Nu s-a bucurat de o recunoaştere oficială, fiind considerat o carte de învăţătură, dar a suscitat un real interes din partea practicienilor, deoarece era redactat în limba română, avea reglementări avansate şi o structură modernă.

În Moldova, spre deosebire de Ţara Românească, au fost elaborate două coduri de ramură: un cod penal şi de procedură penală, cunoscut sub numele de Condica Criminalicească a Moldovei şi un cod civil, care reprezintă tema acestui studiu. Alcătuirea acestor coduri a început în timpul domniei lui Scarlat Calimach. În ceea ce priveşte Condica Criminalicească a Moldovei, în anul 1820, sub domnia lui Alexandru Şuţu, avea să fie tipărită prima parte, reprezentând un cod de procedură penală, iar în anul 1826, în timpul lui Ion Sandu Sturdza, apărea partea a doua, constituind un cod penal.

Codul Calimach a fost denumit şi "Condica ţivilă a Moldovei"[11]. La iniţiativa domnului Moldovei, Scarlat Calimach, începând din 1813 s-au format comisii care să elaboreze proiectul de cod. A fost publicat, iniţial în limba greacă, în anul 1817, şi apoi în limba română, în 1833. În paginile care urmează vom încerca o scurtă prezentare a dispoziţiilor acestui cod.

REDACTAREA ŞI ADOPTAREA CODULUI CALIMACH

Pentru redactarea codului care îi poartă numele, domnul Scarlat Calimach a hotărât să fie adunate toate legile şi obiceiurile Moldovei în materie civilă şi criminală câte erau de patru secole şi să fie traduse în româneşte „Împărăteştile pravile", adică legiuirile bizantine care au fost sursă de inspiraţie şi pentru pravilele bisericeşti sau pentru cele două pravile laice: Cartea Românească de Învăţătură şi Îndreptarea Legii. Pentru realizarea proiectului acestui cod a fost formată un comitet din boieri care cunoşteau legile ţării. Alexandru Papadopol, jurist şi academician, ni-i arată în ordine pe baza hârtiilor de familie: *Andronache Donici*, care a realizat şi un manual juridic foarte util în practica şi doctrina juridică, *Anania Cusanos,* profesor la Academia Domnească din Iaşi, *Skeleti, Costache Negri, logofătul Grigoraş Sturza,* tatăl viitorului domn Mihail Sturza şi cumnatul lui Scarlat Calimach, *logofătul Iordache Ghica, vornicul Mihail Sturza*, domnul de mai târziu. În fruntea acestei comisii şi având un rol deosebit în realizarea proiectului codului avea să fie Christian Flechtenmacher. Acesta era sas de origine, venit de la Braşov care obţinuse un doctorat în drept şi filozofie la Viena.

Lucrarea, pe măsură ce era gata, a fost supusă Adunării Obşteşti, compusă din mitropolit, episcopi şi veliţi boieri, aşa cum cerea dreptul ţării. În cadrul adunării, posibil să mai fi fost discuţii până la adoptarea formei finale. După aceea, a fost supusă spre aprobare domnului care a poruncit să se tipărească.

Codul a fost tipărit pe părţi în limba greacă cu titlul: *„Codul civil al Principatului Moldovei".* Prima parte cuprindea o introducere despre legile politice şi despre dreptul persoanelor şi a fost tipărită la Iaşi în anul 1816, la tipografia grecească de la mănăstirea Trei

8Andrei Rădulescu, *Pagini despre legiuirea Caragea*, în *Pagini ineditedin istoria dreptului vechi românesc*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1991, p. 79-83; *Istoria dreptului românesc,* Tratat, vol. II, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1987, p. 75;
9 Andrei Rădulescu, *op. cit.*, p. 83;
[10] Manualul juridic Andronache Donici
[11] *Istoria dreptului românesc*, Tratat, vol. II, p. 81.

Ierarhi. Partea a doua, referitoare la *„dritul lucrurilor”*, a fost tipărită tot în 1816, iar partea a treia, despre *„înmărginirile ce privesc dritul persoanelor dimpreună şi al lucrurilor”,* a fost tipărită un an mai târziu. După tipărirea celor trei părți, domnul a promulgat codul printr-un hrisov la 1 iulie 1817.

Înainte de promulgare, însă, domnul a trimis codul unor învățați străini pentru a fi formulată o opinie în privința lui. Un exemplar ar fi fost trimis și la Universitatea din Oxford. Domnul Scarlat Calimah dorea ca acest cod să fie cunoscut și peste hotare. Acesta era unul dintre motivele pentru care textul codului a fost redactat și tipărit în limba greacă, cu toate că în Hrisovul de promulgare, părerea domului Moldovei era că legile trebuie scrise în limba poporului căruia îi sunt destinate să se aplice. Tot din hrisov reiese că textul codului ar fi fost tradus și în limba română, cu toate că acea traducere nu a fost găsită. Cert este că domnul Calimach a avut în intenție să publice textul în ambele limbi, așa cum se procedase în Țara Românească la redactarea și promulgarea Condicii Pravilnicești și a Legiuirii Caragea. Această intenție a domnului nu s-a materializat nici în perioada sa de domnie și nici în perioada imediat următoare.

Abia după punerea în aplicare a Regulamentului Organic din Moldova (1 ianuarie 1832), publicarea codului în limba română a devenit o necesitate. Potrivit art. 318 al. 2, devenit mai târziu art. 375, Codul Calimach a fost menținut în vigoare[12]. O primă comisie pentru traducerea și completarea codului a fost formată la 24 martie 1833 prin hotărârea Adunării Obștești a Moldovei[13].

În instrucțiunile de lucru ale comisiei se arăta printre altele că nu trebuie strămutate obiceiurile pământului care erau trecute în Condica Calimach. Absența unor membri ai comisiei a creat necesitatea realizării unei noi comisii din care făceau parte Petrache Asachi, Damaschin Bojinca și Christian Flechtenmacher. La 5 decembrie 1833, Costache Sturza a prezentat Adunării Obștești Obicinuite un exemplar al Condicii civile tipărit în limba română. Varianta în limba română nu a fost o simplă traducere a ediției grecești, ci o lucrare în care s-au adus îndreptări și s-a ținut seama de anumite schimbări introduse prin Regulamentul Organic.

CONȚINUTUL CODULUI CALIMACH

Nu vom realiza o analiză amănunțită a dispozițiilor acestui cod. Vom încerca să punem accentul pe acele dispoziții care particularizează acest cod. În general, toate codificările realizate către sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, au fost considerate monumente legislative. Izvoarele folosite la redactarea lor, viziunea modernă în privința structurării și a conținutului acestora, implicarea celor mai bine pregătiți juriști ai vremii la redactarea codurilor precum și eforturile de a crea texte originale care să se adapteze la realitatea socio-economică a celor două Țări Române sunt argumente care susțin această apreciere.

Codul a cuprins un număr 2032 de articole și a fost structurat, așa cum am reiese din tipărirea sa, pe trei părți. Prima parte a codului referitoare la dreptul persoanelor cuprinde patru capitole privind condiția persoanelor și raporturile dintre ele, căsătoria, drepturile părinților și ale copiilor și tutela și curatela.

Persoanele. În concepția codului omul are „drituri firești” și trebuie considerat persoană. Din calitatea sa de persoană decurge aptitudinea recunoscută de stat de a avea drepturi și de a-și asuma obligații[14].

Persoanele fizice sunt clasificate "după noroc" în slobozi, robi și sloboziți. Țăranii,

[12]*Codul Calimach*, Ediție critică, Editura Academiei RPR, București, 1956, p. 11;
[13] Din comisie faceau parte logofătul Costache Conache, logofătul justiției Costache Sturza, postelnicul Neculai Canta, aga Alecu Balș, spătarul Iordache Balș, căminarul Ecovachi Veisa precum și jurisconsulții statului Chriatian Flechtenmacher și Damaschin Bojinca;
[14] Art. 26, Codul Calimach;

care munceau pe moşii, nu mai erau numiţi vecini şi rumâni, ci locuitori sau clăcaşi.

Codul Calimach încearcă să adopte o viziune modernă în ceea ce priveşte instituţia robiei, precizând că "deşi sunt împotriva firesculu drit al omului, s-au urmat din vechime, în prinţipatul acesta", însă într-un alt sens, decât în antichitate, "căci aici puterea stăpânului nu poate vreodinioară subt nici un cuvânt sau pricină a se întinde asupra vieţii robului", ci doar asupra averii lui, însă nu în toate cazurile, ci numai când nu existau moşteniri, când robul fugea sau fura de la stăpân. Ca atare, se preciza expres că "robul nu se socoteşte întru toate ca un lucru, ci cât faptele, legăturile, driturile şi îndatoririle lui privesc către alţii iar nu către stăpânul său, se socoteşte el ca o persoană; drept aceea este robul supus pământeştelor legi şi se apără de către ele"[15] .

Aceeaşi viziune modernă se observă în cod şi din încercarea de a teoretiza, de formula definiţii, de a defini concepte. Astfel, în privinţa capacităţii de exerciţiu, se făcea distincţie în funcţie de vârstă, de sex şi de unele incapacităţi.

Vârsta era un prim element de care se ţinea seama în exercitarea capacităţii. Până la 7 ani, copiii erau „prunci"; băieţii până la 14 ani şi fetele până la 12 ani erau consideraţi „nevrârsnici" şi, ca atare, nu puteau încheia nici un act juridic, acestea putând fi încheiate numai de părinţi sau tutori. Între 14 şi 29 de ani, tânărul era considerat „sprevrâstnic", cu o capacitate limitată „întru care vreme, fiind supt povăţuire de curator, adecă purtătoriu de grijă, iarăşi fără întrebarea şi voinţa purtătoriului de grijă"[16].

Deosebire de sex era socotită de Codul Calimach ca fiind „după fire", capacitatea juridică a femeilor continuă să fie mult redusă, iar participarea lor la viaţa publică exclusă. Trebuie menţionat că în privinţa regimului juridic al femeilor dreptul cutumiar românesc era mult mai liberal. Femeia era liberă să încheie acte juridice, ea era proprietara bunurilor dotale pe toată durata căsniciei iar în caz de divorţ aceste bunuri îi reveneau tot ei. Femeia care se căsătorea cu un „rumân" nu avea statutul acestuia. Exemplele pot continua. Probabil, prin intermediul legiuirilor bizantine, influenţa romană era mai puternică, odată cu apariţia dreptului scris.

În Codul Calimach pe lângă cei „nevârstnici" sau „sprevârstnici", erau loviţi de incapacitate juridică şi cei suferinzi de boli mintale („desăvârşită nebunie", „smintiţi la minte", „zăluzi"), între care se făcea deosebire după cum erau complet lipsiţi de uzul raţiunii („de istov sunt lipsiţi de întrebuinţarea minţii") sau numai de discernământ („neputiincioşii de a prevedea ispravele faptelor lor"). Risipitorii („desfrânaţii"), precum şi cei care se aflau în străinătate erau consideraţi şi ei ca incapabili[17].

Reglementările referitoare la persoanele juridice, denumite în cod „persoane moraliceşti", sunt cuprinse în „capitole distincte, fapt ce se explică prin apariţia primelor societăţi comerciale"[18].

Căutând să definească noţiunea, Codul Calimach stipula că „o asemenea tovărăşie se socoteşte ca o singură persoană moralicească, spre deosebire de cea firească"[19]. „Persoanele moraliceşti" puteau fi de mai multe feluri: societăţile cele mai mici sau cele mai mari, precum sunt „neguţătoreştile tovărăşii, breslile meşterilor, mănăstirile, bisericile ş.c.l."[20]. Importanţa pe care o aveau diversele forme de asociere reieşea şi din faptul că în Codul Calimach se consacră o parte specială reglementării lor. Aceste reglementări priveau amănunţit regimul juridic al tovărăşiilor neguţătoreşti, în special cu privire la formarea capitalului, administrarea,

[15] Art. 27, Codul Calimach;
[16] Elena Aramă, *Istoria dreptului românesc*, Chişinău, 1998, p. 82;
[17] Art. 33, Codul Calimach;
[18] Emil Cernea, Emil Molcuţ, *Istoria statului şi dreptului românesc*, Editura Universul Juridic, Bucureşti, 2006, p. 199;
[19] Codul Calimach, art. 40;
[20] Codul Calimach, art. 379;

împărţirea câştigurilor şi stingerea tovărăşiei[21]şi se apropiau de nivelul codurilor comerciale europene.

Codul Calimach, datorită tendinţei sale inovatoare, acordă rudeniei o reglementare largă făcând deosebire, ca şi în sistemul cutumiar, între cea naturală, prin alianţă şi cea spirituală cu aspectele speciale legate de înfrăţire şi înfiere. Spre deosebire de reglementările anterioare rudenia „duhovnicească", dintre fini şi naşi, era amintită doar în treacăt, fără a se mai insista asupra efectelor, ceea ce marchează caracterul ei desuet într-o epocă de modernizare a dreptului familiei.

Familia. Codul Calimach acordă o atenție deosebită instituției familiei pornind de la definirea acesteia și a logodnei și continuând cu condițiile cerute pentru căsătorie. Sunt stabilite, de asemenea, interdicțiile la căsătorie, cazurile de desfacere a logodnei și cazurile pentru care putea fi cerut divorțul. Căsătoria este definită ca fiind tocmeala „prin care doaă persoane, partea bărbătească şi partea femeiască, arată cu chip legiuit a lor voinţă şi hotărâre, de a vieţui într-o legiuită însoţire, cu dragoste, cu frica lui Dumnezeu şi cu cinste întru o tovărăşie nedespărţită, de a naşte prunci, a se agiuta între ei după putinţă la toate întâmplările"[22].

Pentru încheierea căsătoriei condițiile erau aceleași: consimțământul și vârsta. Tinerii erau liberi să se căsătorească după 12 ani, fetele și 14 ani băieții, având consimțământul părinților sau al ocrotitorilor legali. Astfel, potrivit art. 71 din cod: „tot omul poate să facă alcătuirea căsătoriei, dacă nu va fi oprit de vreo legiuită împedicare". Excepție făceau: „Cei cu totul nebuni, cei fără minte, cei zăluzi şi îndeobşte acei smintişi la minte şi nevârstnicii"[23]. Erau interzise, de asemenea, căsătoriile între creștini și necreștini precum și între slobozi și robi; copiii rezultaţi din unirea unei persoane slobode cu alta roabă erau consideraţi întotdeauna liberi.

La căsătorie, viitoarea mireasă primea zestre din partea părinților sau, în lipsa acestora, a bunicilor. În art. 1622, Codul Calimach definea zestrea ca fiind: „averea aceia pe care femeia sau altcineva pentru dânsa, o dă, ori de bună voe sau îndatorit fiind de către legi, ca să o dee bărbatului spre întâmpinarea însărcinărilor căsătoreşti". Constatăm că spre deosebire de dreptul cutumiar, unde femeia era proprietara zestrei pe toată durata căsătoriei, în cod bărbatul devine proprietar. Legislaţia timpului mai prevede şi *contra zestrea* care era: „o deosebită alcătuire, prin care bărbatul sau altcineva în numele lui, dă femeii daruri privitoare către zestrea ei"[24]; *praferna*: acele lucruri pe care femeia, în afară de zestre, le va aduce în casa bărbatului, precum şi cele câştigate în timpul căsătoriei prin moştenire, donaţie sau prin „alte chipuri legiuite" precum şi *darurile de nuntă*. Erau avute în vedere şi cazurile de pierdere a zestrei, între acestea fiind şi adulterul soţiei, fapt care, după Codul Calimach, făcea ca zestrea să revină în întregime bărbatului, în ipoteza în care din căsătorie nu rezultaseră copii. În cazul existenţei copiilor proprietatea asupra zestrei revenea acestora, soţul beneficiind doar de uzufructul ei.

În art. 194, Codul Calimach statornicea pentru părinţi obligaţia creşterii şi educării copiilor în conformitate cu rangul, „starea şi chipul vieţii ce va socoti de cuviinţă".

În privința desfacerii căsătoriei, art. 121 și art. 122 stabileau motivele de divorț pentru fiecare dintre soți. Codul arăta o mai mare indulgență în privința motivelor imputabile bărbatului în comparație cu femeia. Astfel, în timp ce pentru infidelitatea femeii divorțul putea fi acordat fără probleme, necredința bărbatului era până la un punct tolerată. Căsătoria se desfăcea doar dacă soțul, „căzând în dragostea altei femei, nu se va părăsi de aceasta". Adulterul o transforma pe femeie în „precurvă". Singurul bărbat pe care o femeie măritată

[21] M. Bannachi, *Persoana morală în condicile Calimach*, Bucureşti, 1984;
[22] Codul Calimach, art. 63;
[23] Codul Calimach, art. 72;
[24] Codul Calimach, art. 1660;

avea voie să-l iubească, cu excepţia iubirii filiale sau fraterne, era soţul ei. Infidelitatea masculină era, însă, doar „cădere în dragoste”[25]. Femeia adulteră era închisă într-o mănăstire. Femeia divorţată din pricina adulterului sau a atentatului la viaţa soţului nu mai avea dreptul să se recăsătorească. Dacă era vinovată de alte fapte, se putea recăsători doar după trecerea a cinci ani de la pronunţarea despărţirii, pierzându-şi totodată zestrea, în favoarea fostului soţ şi a copiilor. În schimb, dacă divorţul survenise din cauza bărbatului, femeia îşi putea întemeia o noua familie după împlinirea unui an. Reglementând atât de minuţios condiţiile acordării divorţului, legiuitorii lăsau deschisă în acelaşi timp portiţa reconcilierii.

*Dreptul de proprietate*a fost reglementat în partea a doua a codului, denumită *„Pentru dritullucrurilor”*, împărţite în *„realnice”* şi *„personalice”*. Se constată o reglementare amănunţită a drepturilor reale şi în special a proprietăţii, corespunzând transformărilor fundamentale ce aveau loc în societatea românească. Acest fapt explică şi de ce respectivele norme au fost inspirate din modele occidentale [26].

Declararea ţăranilor de pe moşii drept „locuitori” pe bază de învoieli, proces început încă din timpul lui Constantin Mavrocordat, a fost însoţită pe plan legislativ de reglementări ce urmăreau să constituie un drept absolut de proprietate[27], favorabil marilor proprietari. „Învoiala” era „tocmeala prin care cel ce stăpâneşte un loc străin se îndatoreşte să dea o mică plată pe an proprietarului acelui loc spre recunoaşterea proprietăţii lui”[28]. O astfel de învoială purta denumirea de „bezman” sau în mediul rural *emfiteoza* (sădirea, dreptul de sădire) şi în mediul urban, *superficia* (clădirea, dreptul de clădire). Natura contractuală a raporturilor dintre boieri şi ţărani a fost sprijinită şi de distincţia care se făcea în cod între „dritul fiinţei lucrului” şi „dritul folosului”. Cel care avea „dritul fiinţei lucrului” era nudul proprietar al cărui drept absolut de proprietate nu era afectat de transmiterea prin contract a „dritului folosului”. Sprijinindu-se pe pravilă şi pe noţiunea de proprietate absolută, aceasta va deveni politica de bază a boierilor şi a bisericii, începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

Regimul juridic al proprietăţii mai cuprinde dispoziţii referitoare la diviziunea bunurilor, dobândirea proprietăţii, posesiunea, indiviziunea, servituţile[29].

Obligaţiile. În partea dedicată obligaţiilor sunt tratate într-o formă sistematică aspecte referitoare la izvoarele obligaţiilor, criteriile de clasificare a acestora, elementele esenţiale ale contractelor şi elementele specifice fiecărui contract. Codul consacră libertatea formală a contractanţilor în faţa legii[30]. Ca izvoare ale obligaţiilor sunt prevăzute legea, contractul şi delictul[31]. După formă, contractele se clasifică în scrise şi nescrise, iar după efecte, în unilaterale şi bilaterale. Pentru valabilitatea contractului se cerea ca acordul de voinţă să fie lipsit de silă (teamă) sau vicleşug (dol), iar obiectul contractului să fie în comerţ[32]. Codul reglementează contracte noi ca locaţiunea şi contractul de editură[33] iar în materia răspunderii este instituit principiul abuzului de drept[34].

Obligaţia este definită în art. 1152 cod ca „cel ce arată, cum că voiaşte să mute dritul său la altul, adică voeşte să-i lase lui ceva, să-i deie, să-i facă sau să nu-i facă un lucru, spre folosul aceluia, acesta dă făgăduinţă; iar dacă celălalt va primi legiuit această făgăduinţă,

[25] Istoria dreptului românesc, Tratat, vol. II, p. 239;
[26] E. Cernea, E. Molcuţ, op. cit., p. 198 – 199;
[27] Codul Calimach, art. 461-462 şi 476;
[28] Codul Calimach, art. 1506;
[29] Istoria dreptului românesc, Tratat, Vol. II, Partea întâi, p. 240-241,242-243, 244;
30 În articolul 29 al Codului Calimach se arată că " tot omul se socoteşte vrednic de a-şi câştiga drituri";
31 Codul Calimach, art.1150;
32 Codul Calimach, art.1173.
33 Codul Calimach, art.1552.
34Codul Calimach, art. 1734;

atunce prin o asemine de bună voe primire a ambelor părți, se alcătuește tocmala".

Spre deosebire de feudalismul dezvoltat în care contractele reale precumpăneau asupra celorlalte categorii, în perioada de destrămare a feudalismului trec pe primul plan contractele consensuale. Sunt reglementate în cod donația, depozitul, împrumutul, mandatul, gestiunea de afaceri, schimbul, vânzarea-cumpărarea, locațiunea, emfiteoza, contractul de societate. Căsătoria precum și tot ceea ce ține de regimul bunurilor dobândite cu ocazia sau pe perioada căsătoriei au tot o natură contractuală.

Cele mai importante sunt contactele de vânzare-cumpărare care continuau să poarte, în principal, asupra pământului, constituind o cale de extindere a latifundiilor. Se înmulţesc şi cazurile de vânzare de bunuri imobiliare în oraşe. Nu lipsesc nici cazurile de vânzare de robi. Contactele puteau fi încheiate fie în formă scrisă, fie în formă orală. Forma scrisă era cerută pentru vânzarea imobilelor și a robilor. De asemenea, se păstrau din vechiul drept și dispozițiile privind dreptul de preemțiune sau de precumpărare și răscumpărare. Un alt contract consensual ce a căpătat în această perioadă o amploare necunoscută în trecut a fost cel de locaţiune, în principal a forţei de muncă şi a bunurilor imobiliare destinate exercitării comerţului.

Din contractele reale, împrumutul trece pe prim plan, dată fiind importanţa banului în economia de schimb şi în acumulare primitivă a capitalului[35]. Dobânzile erau destul de ridicate, constituind o cale de câștig pentru o întreagă categorie de exportatori. Codul Calimach a introdus o serie de reglementări cu privire la plata datoriei, arătând că termenele trebuie respectate cu stricteţe, atât spre binele debitorului pentru a nu fi împovărat prea mult cu dobânzile, cât şi a creditorului care, neurmărind la timp scadenţa, poate decădea din drepturi.

Contractul de schimb își păstrează valoarea din perioada precedentă. Codul Calimach precizează că banii nu pot forma un obiect de schimb decât dacă sunt din metale diferite, ca și aceste metale între ele. Donaţiile nu mai aveau proporţiile din perioada de ascensiune a feudalismului, domeniile domnilor ţării scăzând simţitor. Apar şi donaţii cu sarcini ("sub modo")[36].

Contractele erau garantate, ca și în dreptul cutumiar prin chezași și prin zălog. Codul Calimach a extins chezăşia şi la obligaţiile de a face, nu numai de a da. În ceea ce privește instituţia zălogului, codul stabilește că "dritul amanetului este drit realnic, carele se dă creditorului, ca să se împlinească împrumutul din lucrul zălogit de dânsul, dacă nu va lua în termenul rânduit îndestularea sa". Se precizează, în plus, că numai bunurile aflate în comerţ pot fi zălogite, iar dacă sunt mobile avem amanet, în cazul celor imobiliare fiind vorba de o ipotecă.

Moştenirea este reglementată în cod prima secțiune a părții a doua, respectiv în secțiunea despre drepturilor reale. Codul Calimach, luând ca model codul civil austriac ce avea la bază dreptul romano-bizantin, însă expus într-o alcătuire modernă, a dat materiei succesiunilor o reglementare completă şi corespunzătoare intereselor societăţii burgheze pe cale de organizare. Prin art. 396 Codul prevedea ca moment al deschiderii succesiunii nu numai moarte firească, ci şi moartea politicească a lui *de cuius*.

În privința moștenirii legale, clasele de succesori erau, în linii mari, aceleași ca în dreptul cutumiar, descendenţii fiind preferaţi celorlalţi moştenitori, iar între ei, nepoţii dintr-un fiu sau fiică precedaţi erau chemaţi la moştenire prin reprezentare, în concurs cu unchii şi mătuşi lor, moştenind pe tulpină între ei, în cazul când erau mai mulţi[37]. Dacă defunctul lasă copii din mai multe căsătorii succesiunea se împărţea între ei. În lipsa moştenitorilor din

[35] Anișoara Băbălău, Drept financiar, Editura Universitaria, Craiova, 2017, p. 12-17;
[36] Emil Cernea, Emil Molcuț, op. cit., p. 201;
[37] Codul Calimach, art. 919-924;

prima clasă veneau la moştenire ascendenţii şi colateralii foarte privilegiaţi (fraţi, surori), urmaţi de colateralii ordinari.

Potrivit Codul Calimach, văduva săracă având până la trei copii cu soţul ei, moştenea o pătrime din averea acestuia în uzufruct şi o parte virilă în uzufruct, în cazul când copii erau mai numeroşi. Soţul sărac avea aceleaşi drepturi în averea soţiei predecedate iar în lipsa altor moştenitori, soţii se moştenea reciproc. În lipsa de moştenitori, toată averea succesorală aparţine statului sau caselor publice „afară de a treia parte care prin ştirea arhireului să se cheltuiască pentru pomenirea mortului”[38].

În cazul moştenirii testamentare Codul Calimach a dezvoltat şi întregit reglementările în materie, prevăzând ca dispunătorul trebuie să fie capabil, cu mintea întreagă şi cu voinţa liberă, adică nepătată de violenţă, dol sau eroare. Testamentul făcut fără respectarea acestor condiţii nu avea nici o tărie[39].Capacitatea era necesară şi pentru martorii testamentari.

În privinţa condiţiilor de formă, Codul Calimach, păstrând tradiţia, admitea că testamentul poate fi făcut atât în scris cât şi oral, în faţa a 5 martori, când dispunătorul nu putea testa în scris din cauza bolii sau din altă pricină. Codul a admis şi testamentul olograf, testamentul secret, mistic sau tăinuit, ce se făcea în prezenţa martorilor.

Liberalităţile făcute prin testament purtau denumirea de legat şi erau reglementate pe larg de cod, fiind valabile dacă se îndeplineau următoarele condiţii: dispunătorul să fie capabili, primul să dea, cel de-al doilea să primească; dispoziţia din ultima voinţă să fie conform legilor şi împlinirea ei să fie posibilă. De asemenea, Codul Calimach reglementa în art. 781 şi fideicomisul.

Prezentând în linii generale dispoziţiile Codului Calimach, nu putem să nu constatăm că dorinţa legiuitorilor de la acea vreme de a realiza reglementări moderne, care să fie comparabile cu codificările europene, nu înlătură nici vechile reglementări şi nici realităţile societăţii româneşti. Aceste coduri nu au fost simple traduceri sau simple copii ale unor legi străine, ci s-a urmărit realizarea unui echilibru între izvoarele folosite, fie că vorbim despre cele autohtone, fie că vorbim despre cele străine de sorginte bizantină sau occidentală. Este un merit al juriştilor acelei epoci care au avut pregătirea, dar şi conştiinţa realizării unei creaţii moderne perfect adaptate societăţii româneşti. Este un exemplu care ar fi trebuit urmat şi mai târziu în societatea modernă sau în societatea contemporană.

BIBLIOGRAPHY

1. Elena Aramă, *Istoria dreptului românesc*, Chişinău, 1998;
2. Simina Badea , ESP Landmarks: Strategies for Teaching English to Law Students, Editura Universitaria Craiova, 2016;
3. Anișoara Băbălău, Drept financiar, Editura Universitaria, Craiova, 2017;
4. M. Bannachi, *Persoana morală în condicile Calimach*, Bucureşti, 1984;
5. M. Bărbulescu, D. Deletant, K. Hitchins, Ș. Papacostea, P. Teodor, Istoria României, Editura Corint, București, 2003;
6. *Codul Calimach*, Ediţie critică, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1956;
7. Emil Cernea, Emil Molcuț, *Istoria statului și dreptului românesc*, Editura Universul Juridic, București, 2006;
8. George D. Iscru, Revoluția română din 1821 condusă de Tudor Vladimirescu, Casa de Editură și Librărie „Nicolae Bălcescu”, București, 2000;
9. *Istoria dreptului românesc,* Tratat, vol. II, Editura Academiei RSR, București, 1987;

[38] Codul Calimach, art. 962;
[39] Codul Calimach, art. 724-730;

10. Petre P. Panaitescu, Istoria Românilor, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1990;
11. Andrei Rădulescu, *Pagini despre legiuirea Caragea*, în *Pagini ineditedin istoria dreptului vechi românesc*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1991.

METHODS USED IN GYPSY IMAGOLOGY STUDIES

Dan Victor Trufaş
PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: Methods used by historians to study ethnic imagery are very diverse due to the interdisciplinary approach. Some are specific to the history, others are borrowed from related disciplines: sociology, ethnography, ethnology, anthropology, human geography, social psychology, psycho-history, etc. When foreign methods can not be used, the results of the studies can be retrieved and reinterpreted in a new context. Over time, in social sciences studying the field of imaginary, methods can be improved. Developing sciences means, by implication, the diversification of means and methods. The conclusions of any study of ethnic imagination must be expressed with caution and lucidity, as they can be very subjective and with a significant social impact.

Keywords:methods, interdisciplinarity, mentalities, ethnic imaginary, Roma (Gypsies)

Imaginea "străinului", a "celuilalt", din punct de vedere geografic, religios, etnic, politic, al orientării sexuale, sau pe criterii de abordare, în mentalul individual, sau al unei colectivități, a intrat in sfera de interes a istoriei mentalităților. Studiul acestei "alterități" duce la construirea și cristalizarea "eului" prin diferențiere, la imaginea de grup, la conștiința etnică și națională. [1] Se pot astfel înțelege mai ușor relațiile observabile în societate, natura lor, sursa lor, tipul, de ce în anumite circumstanțe se deteriorează (sau sunt percepute astfel), în altele se stopează total sau evoluează, ce arhetipuri sunt evidente în "normalitatea" unor raporturi (prietenul tradițional, dușmanul imaginar, etc).

Studiile de imagologie în general și de imagologie etnică în special sunt imposibil de conceput fără metode și abordări inter- și transdisciplinare. Fluiditatea și complexitatea temelor de cercetare, a conceptelor și interpretărilor obligă la o privire atentă și profundă a tuturor cercetărilor din aria științelor sociale tangențiale ca domeniu de cercetare și/sau metode. În secolul XX s-a discutat mult despre pluridisciplinaritate/interdisciplinaritate, pentru istorici această discuție concretizându-se cel mult în împrumutul unor metode și instrumente de abordare a scrisului istoric.

Istoria s-a dezvoltat pe multe planuri și a luat asemenea proporții încât s-ar putea spune că ea este acum definită de interacțiunea cu toate celelalte discipline care nu au decât un punct comun, acela de a analiza fenomenele legate de om în cadrul unei dimensiuni numite timp și în lumina ideilor și situațiilor actuale[2]. În definitiv, așa cum afirma Marc Bloch, " fiecare știință în parte nu reprezintă decât o frântură a mișcării universale spre cunoaștere".[3]

O abordare nouă e cea legată de perceperea faptului istoric. În contradicție cu accepțiunea istoriei evenimențiale a faptului istoric unic, implicând timpul scurt și finalitatea,

[1] Helene Arhweiler, *L`himage de l`Autre et les mecanismes de l`Alterite*, în *XVI-le Congres International ses Sciences Historiques, Raports, I, Grands Themes, Methodologie, Sections Chronologiques*, Stutgard, 1985, apud Toader Nicoară. *Clio în orizontul mileniului trei. Explorări în istoriografia contemporană*, Cluj-Napoca: Accent, 2002, p.100.
[2] Wolfgang J. Mommsen, *Istoria* în Ion Drăgan, *Interdisciplinaritatea și științele umane*, Studiu introductiv de prof.univ. Ion Drăgan, Traducere din limba franceză Vasile Tonoiu și Ilie Bădescu, București: Editura Politică, 1986, p 356.
[3] Marc Bloch, *Pledoarie pentru istorie,* În românește de George Cipăianu, Cluj-Napoca: Editura Tribuna, 2007, p. 40.

noua şi mult mai cuprinzătoarea abordare lărgeşte aria faptului istoric, alături de documentele scrise, oficiale şi cu noi surse etnografice, arheologice, analize de conţinut, lingvistice, psihanalitice, semiotice. Obiectivitatea faptului istoric e oricum relativă, întrucât realitatea abordată de istoric e una privită prin lentila timpului în care se scrie şi a lentilei personale a istoricului, dată de pregătirea teoretică (gnoseologică şi ideologică). Putem vorbi, practic, de imagini, reprezentări ale realităţii [4] şi de o încercare de a vedea şi înţelege trecutul, cu ajutorul comprehensiunii istorice, cât mai aproape de acea perspectivă.

În studiul imaginarului etnic trebuie avute în vedere cele două etape ale abordării imagologice: prima fază care presupune inventarierea şi prezentarea cât mai detaliată a clişeelor care compun imaginea studiată, a doua etapă presupunând înţelegerea modului în care sunt utilizate aceste iamagini de către cei care le vehiculează[5]. De asemenea, orice concretizare a modului de a vedea societatea şi relaţiile interumane, exprimată verbal, în scris, sau – de ce nu- în urma unor observaţii bazate pe psihologia comportamentală- devine, pentru istoricul mentalităţilor un obiect de studiu din două perspective (separate, sau simultane)[6]. Astfel, poate fi exprimarea, efectul concret şi măsurabil al unei realităţi psihice, al unui mod de a gândi, dar şi sursa de formare, posibila cauză a construirii unei mentalităţi a altor indivizi sau grupuri[7]. Aşadar, avem de-a face cu două abordări, dar şi cu două tipuri de metode: descriptive şi analitico-explicative, metode care vor fi amintite şi explicate în rândurile care urmează.

Referitor la interacţiunea istorie-sociologie[8], e relevantă asemănarea pe care o subliniază Jerzy Topolski, spunând că, la modul general, sociologia şi istoria au acelaşi obiect de studiu – societatea umană, prima ocupându-se de prezent, iar a doua de trecut,în această ordine de idei, sociologia poate să îşi creeze surse[9], prin interviuri şi anchete, în timp ce istoria nu are această posibilitate, trebuind să apeleze la cele deja existente.[10] Afirmaţia este posibil de nuanţat dacă intervin in discuţie istoria contemporană, istoria orală, istoria mentalităţilor.

Strict metodologic se pot observa două aspecte: folosirea rezultatelor cercetărilor sociologice axate pe activitate de teren, pe statistici şi „împrumutul" de metode adaptate la demersul istoric . Metode folosite în activitatea sociologică şi care dau rezultate posibil relevante pentru istoric sunt: observaţia (structurată, nedistorsionată şi participativă), experimentul pentru cercetarea relaţiilor cauzale, ancheta socială, pentru identificarea distribuţiilor statistice şi a interrelaţiilor[11]. Iar metode care pot fi împrumutate de istoric sunt în primul rând analiza documentelor sociale şi interviul semistructurat, cu intrebări deschise şi , bineînţeles, direct, pentru a-i putea pune în valoare caracterul intensiv.

Analiza documentelor sociale e comună celor două domenii de cercetare: istorie şi sociologie, întrucât documentele sociale reprezintă o parte din ceea ce putem numi marturii

[4] Sorin Mitu, *Transilvania mea. Istorie, mentalităţi, identităţi.* Bucureşti: Polirom, 2013; p.62.
[5] Idem, *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni,* Bucureşti: Humanitas, 1997; pp. 15 – 17.
[6] Legat de diversitatea surselor posibil de folosit de către istoric, următorul citat e relevant: *"Diversitatea mărturiilor istorice este aproape infinită. Tot ceea ce omul spune sau scrie, tot ceea ce el produce, tot ceea ce atinge poate şi trebuie să conţină informaţii despre el"* în Marc Bloch, op. cit., p. 86.
[7] Concret, un articol perceput şi "dovedit" drept "antiţigănesc" e , pe de o parte rezultatul concret exprimat al unei gândiri de o aşa natură (posibil exprimarea unei opinii personale sau de grup), iar pe de altă parte poate crea, poate influenţa, poate forma alte opinii, în funcţie de impactul pe care îl are la publicul cititor, în funcţie de tirajul publicaţiei respective, gradul de accesibilitate, gradul de alfabetizare al publicului cititor, etc.
[8] Se poate spune că sociologii au abordat cel mai consistent subiectul "rromi", mai ales după 1989, numărul studiilor fiind considerabil.
[9] Experimentul sociologic e una din metodele prin care sunt determinate reacţii, se creează surse.
[10] Jerzy Topolsky, *Metodologia istoriei*, traducere de Aura Ţapu; Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987,p.459.
[11] O expunere şi explicare a metodelor folosite în sociologie am găsit la S. Chelcea, *Metode si tehnici de cercetare sociologica*, Buc., 1992, disponibil la https://www.scribd.com/doc/47807683/Septimiu-Chelcea-CERCETAREA-SOCIOLOGICA-METODE-SI-TEHNICI-2

scrise, cu caracter personal sau „oficial". Acestea, în măsura în care pot fi cercetate direct, pot fi analizate sub aspect calitativ şi cantitativ, ca formă şi conţinut, respectând cerinţele unei bune analize istorice.

Din „trioul" etnografie (descriere, culegere de date, observaţie), etnologie (analiza unei instituţii, a unui obicei, a unui comportament, comparaţie trans-culturală,generalizare) şi antropologie socială şi culturală (studiul omului sub aspecte şi dimensiuni complexe) pot fi extrase studii utile[12]. Istoriografia problemei studiate arată clar că unele dintre cele mai consistente studii apărute pe teritoriul ţării noastre despre rromi în secolele XIX şi XX sunt studii etnografice-antropologice. Inclusiv studiile lingvistice au fost făcute în urma unor contacte directe cu diferite comunități de rromi, studii rezumându-se, în mare parte, ce-i drept, la metode filologice comparative. Activitatea pe teren a unui etnograf, prin culegerea datelor la modul empiric, prin participare și observare directă, nu e deloc de neglijat, aducând informații descriptive valoroase pentru istoric, imposibil de cules altfel. Mai departe, teoretizările și conceptualizările abordării calitative, pot fi relevante pentru identificarea și sublinierea unor trăsături interculturale.

Studiile etnografice pot părea într-o oarecare contradicție cu tendințele de incluziune și integrare pentru etnia rromă (moto-ul Uniunii europene e, într-adevăr "Uniți în diversitate"), tendințe manifestate explicit după 1989. Aceste tendințe nu sunt neapărat noi în abordarea politică a ultimelor secole, putând aminti sedenterizarea cu scop asimilaționist încercată pe timpul Mariei Tereza în Transilvania, politică reluată, ca încercare tot nereușită, la mijlocul secolului al XIX-lea; în aceeași perioadă e de subliniat discuția abolism/asimilaționism, în Principatele Române, și perioada postbelică, din a doua jumătate a secolului XX, caracterizată de asimilarea forțată prin interzicerea oricăror referiri la rromi ca etnie de sine stătătoare. Acesta e și motivul pentru care, în ultimii cincisprezece ani studiile etnografice, etnologice și antropologice au trecut de la descrierea tradițiilor și sublinierea unei autenticități culturale la raporturile rromi-majoritari[13]. Astfel, se poate observa cum terenul social al cercetării, susținut și motivat prin diverse finanțări non-guvernamentale e împărțit între antropologi, sociologi,, psihologi, istorici, interdisciplinaritatea metodologică fiind evidenta, inevitabilă și binevenită.

Psihosociologia, apărută recent ca ştiinţă de graniţă între psihologie şi sociologie constă în studierea comportamentului individului în mediul său social şi ajută la conturarea modului cum pot apărea anumite stereotipuri în conceperea imaginii despre "celălalt"[14]. Topolski afirma: „ *Atât timp cât istoria va fi departe de psihologie, adică atât timp cât nu va apărea o psihologie istorică, care sa-i ofere istoricului mijloacele care să-i permită proiectarea propriilor trăiri asupra altor oameni, programul unei istorii care „înţelege" nu este altceva decât reîntoarcerea la concepţia naturii umane invariabile*"[15]. Abordări cum ar fi definirea inteligenței și studii privind cogniția socială, fac din psihologia socială, cu direcțiile psihologiei inter- și transculturale un domeniu foarte util studiilor imagologice, oferind concepte și analize procesuale utile.

Metoda studiului de caz, nespecifică unei singure discipline socio-umane e, implicit, principala folosită pentru studierea imaginii unei minorități într-o arie geografică

[12] O abordare a diferențelor si similitudinilor între concepția antropologică și etnografică pe de o parte , precum și între "școala europeană" și cea "americană" a imaginarului găsim la *Doru Pop, Metodele calitative în cercetarea imaginilor*, în Corin Braga, *Concepte și metode în cercetarea imaginarului. Dezbaterile Phantasma*, Cluj-Napoca: Polirom, 2007, pp103-130.

[13] Toma Stefania – Foszto LAszlo, *Spectrum. Cercetări sociale despre romi*, Cluj-Napoca: Kriterion, 2010, *Introducere, p. 9.*

[14] Jerzy Topolsky, op.cit.; , p. 373.

delimitată. Dinspre geografia umană (sub aspect administrativ-teritorial, ca punct de pornire) se poate folosi metoda cartografică-geografică folosită pentru identificarea aşezării grupurilor de rromi pe teritoriul judeţului, identificând criteriile care au dus la respectiva răspândire (statut economic al localităţilor, factori de climă, motive de ordin etnic-tradiţional, etc)

Deosebit de interesantă şi utilă e şi ideea definirii domeniu transdisciplinar, numit imagologie comparată, acesta însumând şi punând în interacţiune constructivă disciplinele interesate de studiul alterităţii, din perspectivă terminologică, conceptuală şi metodologică[16]. Imagologia comparată poate să-şi aducă contribuţia la mai buna înţelegere dintre grupele etnice sau naţionale *"pornind de la ţelurile specifice literare pe care şi le-a propus(...) În acest sens ea poate îndeplini o funcţie etnopsihologică modernizată, eliberată de ideologia naţionalistă, întrucât va contribui la sesizarea anumitor structuri şi mecanisme interetnice*" .[17] Astfel, istoricul mentalităţilor poate folosi, dinspre domeniul literar, surse şi metode specifice analizei acestor surse, cum ar fi: almanahuri, calendare, cărţi populare, literatura de colportaj, romane de serie, mergând către surse jurnalistice: documente de presă, emisiuni, documentare, filme[18]. Metodele cantitative folosite pe sursele literare şi jurnalistice, chiar şi pe cele de arhivă, pentru identificarea şi cuantificarea unor expresii negative/pozitive/neutre, dacă sunt interpretate corect pot aduce informaţii deosebit de valoroase pentru conturarea unor concluzii cât mai cuprinzătoare.

Metoda filologică (lexicală) poate fi folosită în legătură cu stabilirea folosirii anumitor denumiri (nume de persoane, meserii, toponimice), modul cum au evoluat ele ca structura şi sens, analizele lingvistice, chiar şi simplele comparaţii trebuind făcute de cercetători din domeniu şi nefiind apanajul istoricului. De asemenea, metoda filologică, la o astfel de cercetare, poate ajuta la heteroidentificarea rromilor nedeclaraţi sau despre care nu există alte indicii că ar aparţine etniei în cauză. Practic, diferenţele între statisticile recensămintelor oficiale şi datele furnizate de diferite organizaţii non guvernamentale, diferenţe foarte mari de altfel, se datorează autoidentificării parţiale.

Critica internă şi externă a izvoarelor (hermeneutica şi euristica) e o metodă de bază şi specifică demersului istoric, se manifestă în momentul analizei documentelor de arhivă, statisticilor oficiale ale organismelor de conducere locală.[19]. De asemenea, explicaţia istorică şi construcţia istorică sintetică se vor axa pe răspunsul la întrebarea „Cum?" şi nu doar „De ce ?" şi sunt folosite pentru crearea unui discurs coerent legat de elementele cercetate şi descoperite.

Metodele cantitative folosite în sociologie, statistică, jurnalism sunt utile, dar reprezintă doar punctul de plecare pentru aplicarea metodelor calitative, această legătură fiind necesară pentru a evita un caracter exclusiv descriptiv al cercetării, istoricul trebuind să dea un sens inteligibil construcţiei argumentative şi narative.

Neexistând studii consistente, exceptând rapoartele oficiale din diferite perioade asupra comunităţilor de rromi pentru anumite regiuni (spre exemplu, aria judeţului Hunedoara), pot fi folosite studii realizate în zone limitrofe sau care prezintă aceleaşi premise identificate în aria cercetată, fiind atent la concluziile trase de autori. Prin metode deductive şi de analogie, cu multă precauţie privitor premisele, pot fi identificate şi explicate anumite fapte

[16] O prezentare concludentă a tangenţialităţii între psihologia socială, literatura comparată şi studiile de imagologie comparată o găsim la Sorin Mitu, *Imagini europene şi mentalităţi româneşti din Transilvania la începutul epocii moderne*,capitolul *Aspecte metodologice ale cercetărilor de imagologie comparată;* Cluj Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000, pp 264 – 311.

[17] Hugo Dyserinck *Imagologia comparată*, în Al. Duţu, *Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor*, Bucureşti: Editura Meridiane, 1986, p. 206.

[18] Capacitatea mass-mediei de a crea şi transmite imagini şi stereotipuri unor categorii sociale largi e evidentă, cu atât mai mult cu cât mijloacele media şi-au mărit, în ultimele decenii, exponenţial gradul de accesibilitate al costurilor şi al tehnicii.

[19] Jerzy Topolsky, op. Cit., p. 299.

istorice neevidente. De asemenea, metoda „argumentum ex silentio"[20] ajută la stabilirea faptelor, la modul indirect, concluziile putând fi trase din tăcerea izvoarelor, în obligatorie concordanţă cu celelalte surse convergente şi în urma unor atente analize de context.

Multitudinea abordărilor unui subiect (perceput) drept atât de complex şi "delicat" cum e al etniei rrome, determină o diversitate de metode de cercetare. Totul este ca, pe parcursul cercetării, aceste metode să fie precizate şi explicate, în funcţie de sursele analizate şi de abordările folosite. Dezvoltarea ştiinţelor înseamnă, implicit, diversificarea mijloacelor şi metodelor de cercetare. Concluziile oricărui studiu de imagologie etnică trebuie exprimate cu multă precauţie şi luciditate, fără pretenţia de a da explicaţii definitive şi atotcuprinzătoare, domeniul de cercetare fiind foarte vulnerabil terminologic şi ca impact psiho-social. E oricând binevenită orice încercare de a găsi căile de a-l înţelege pe "ceilălalt", dar mai mult decât atât, pe noi înşine într-o permanentă şi inevitabilă interacţiune socială.

BIBLIOGRAPHY

1. Bloch, Marc. *Pledoarie pentru istorie*, traducere de George Cipăianu, Editura Tribuna, 2007;
2. Boia, Lucian. *Pentru o istorie a imaginarului*, traducere din franceză de Tatiana Mochi, Bucureşti: Editura Humanitas, 2000.
3. Braga, Corin. *Concepte şi metode în cercetarea imaginarului. Dezbaterile Phantasma*, Cluj-Napoca: Polirom, 2007.
4. Chelcea, Sptimiu. *Metode si tehnici de cercetare sociologica*, Bucureşti: s.ed., 1992, disponibil la https://www.scribd.com/doc/47807683/Septimiu-Chelcea-CERCETAREA-SOCIOLOGICA-METODE-SI-TEHNICI-2
5. Dragan, Ion (coordonator). *Interdisciplinaritatea şi ştiinţele umane*, Studiu introductiv de prof.univ. Ion Drăgan, Traducere din limba franceză Vasile Tonoiu şi Ilie Bădescu, Bucureşti: Editura Politică, 1986.
6. Mitu, Sorin. *Geneza identităţii naţionale la românii ardeleni,* Bucureşti: Humanitas, 1997.
7. Duţu, Alexandru. *Dimensiunea umană a istoriei. Direcţii în istoria mentalităţilor*, Bucureşti: Editura Meridiane, 1986.
8. Mitu, Sorin. *Imagini europene şi mentalităţi româneşti din Transilvania la începutul epocii moderne,* Cluj Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000.
9. Nicoară, Toader. *Clio în orizontul mileniului trei. Explorări în istoriografia contemporană*, Cluj-Napoca: Accent, 2002.
10. Toma, Stefania; Foszto Laszlo. *Spectrum. Cercetări sociale despre romi*, Cluj-Napoca: Kriterion, 2010.
11. Topolski, Jerzy. *Metodologia istoriei*, traducere de Aura Ţapu; Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987.

[20] Ibidem, p.328.

THE PSYCHOLOGY OF THE ROMANIAN ELECTORATE – PETER'S PRINCIPLE, THE DUNNING-KRUGER EFFECT AND THE CULTURE OF INCOMPETENCE IN ROMANIAN POLITICS

Ionela Chiru
PhD Student, "Al. Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: Starting from the studies of Dumitru Drăghicescu (1907) and Constantin Rădulescu-Motru (1937) on psychology of the Romanian people, we will further analyze the studies of other recent authors from the sphere of sociology, psychology, history and anthropology like Dorin Bodea (2013), Daniel David (2015), Lucian Boia (2012, 2016) and Vintilă Mihăilescu (2000, 2013, 2015, 2017). This paper aims to highlight and understand the factors which have influenced and still influence the general intimate drivers of the Romanian people/Romanian electorate in post-communism. The present study also includes the relationship between the Peter principle (conceived by the visionary Laurence J. Peter in 1969), the Dunning-Kruger effect (1999) and the culture of incompetence in Romanian politics.

Keywords: Romanian electorate psychology, Romanian politics, the Peter principle, the Dunning-Kruger effect, Post-communism.

1. *Introducere*

Pentru a înțelege psihologia electoratului român (începând cu 1989 – 1990 și până în prezent) este necesară o analiză comparativă a principalelor cercetări existente pe marginea psihologiei poporului român, cercetări filtrate prin prisma unor personalități autohtone importante, atât din trecut, cât și din prezent. În acest scop, vom considera drept reper, lucrările clasice pe baza cărora s-a aprofundat în literatura de specialitate – din perspective diverse – generoasa temă a psihologiei unei nații est- europene: poporul român. Prin tema abordată, prezenta lucrare își propune să ofere celor interesați (cu o modestă contribuție la cercetările din domeniu) un nou unghi din care poate fi privită politica românească de după Revoluție: relația dintre principiul lui Peter, efectul Dunning-Krugger și "cultura incompetenței" în spațiul politic contemporan.

D. David consideră că cele două lucrări scrise de savanții români Dumitru Drăghicescu, 1907 (*Din psihologia poporului român*) și Constantin Rădulescu-Motru, 1937 (*Psihologia poporului român*) "se înscriu în pradigma *Völkerpsychologie*, pe linia mai atenuată a lui Wundt" (David, 2015: 35). În opinia autorului Alin Gavreliuc, cercetătorul german Wundt a elaborat conceptul de *Völkerpsychologie* ca o "istorie comparată a dezvoltării culturale a produselor mentale" (Gavreliuc, 2011: 19), această istorie construindu-se alături de psihologia fiziologică.

Alte studii (de factură mai recentă) care analizează valorile/atributele psihologice ale românilor, sunt lucrările autorilor Dorin Bodea (sociolog/psiholog) și Daniel David (psiholog/profesor de științe cognitive).

Istoricul Lucian Boia, cunoscut în România drept un "distrugător de mituri", se numără printre personalitățile autohtone care și-au concentrat atenția asupra conceptului de "conștiință românească". Un alt autor român care "scanează" societatea românească și implicit, dimensiunea sa psihologică, este antropologul cultural și psihosociologul Vintilă Mihăilescu. Desigur că lista autorilor importanți care s-au aplecat asupra psihologiei poporului român este mult mai amplă. Am ales să analizăm în paginile acestei lucrări, câțiva autori reprezentativi pentru tema aleasă. Studiul de față își asumă limitele impuse de complexitatea și amploarea fenomenului menționat mai sus, fără a avea pretenția de a trata în mod riguros – exhaustiv, o temă pe care o putem considera, fără să exagerăm, inepuizabilă (oferă un spațiu de analiză deosebit de vast cercetătorilor din diferite domenii).

2. Perspectivele autorilor D. Drăghicescu și C. Rădulescu-Motru asupra psihologiei poporului român

2. 1 D. Drăghicescu

O lucrare monografică clasică, cartea *Din psihologia poporului român* apărută în 1907, abordează "mentalitatea și caracterul etnic" al poporului român, căutând să explice în paginile sale "însușirile și lipsurile sufletului românesc" (Drăghicescu, 1907: 6) prin analizarea contextului istoric și socio-cultural. Sunt expuse pe rând, principalele civilizații care au influențat dimensiunea psihologică a poporului român.

De la geto-daci, românii au moștenit spiritul "viteaz și crud", "cumpătat", "disprețuitor de moarte", "voința puternică", precum și o "minte ageră, deschisă și vioaie", dar care poseda pe lângă calitățile enumerate mai sus și anumite caracteristici mai puțin pozitive cum ar fi "viclenia și fățărnicia" renumite în toată lumea veche. (Drăghicescu, 1907: 153-154).

Romanii, popor care se distingea prin "disciplină, perseverență rece și statornicie prudentă", "voința energică, tenace, impulsivă" și devotamentul pentru patrie, au lăsat drept moștenire românilor un anumit "simț practic, politic și juridic" (Drăghicescu, 1907: 155-156). În privința defectelor romanilor, Draghicescu este destul de tranșant: pe de o parte, "îngustimea spiritului poetic", "prozaismul" și "rigiditatea" lor, pe de altă parte, faptul de a fi fost un popor "cotropitor, aspru, perfid și viclean" (Drăghicescu, 1907: 158-159).

Un alt popor care a avut o înrâurire majoră asupra poporului român a fost cel slav. Iată cum îi prezintă D. Drăghicescu pe slavi în lucrarea sa: popor de plugari și păstori, cu "moravuri blânde, idilice – iubitori de dans, cântece și libertate" (Drăghicescu, 1907: 166-167), posesorii unui spirit anarhic (nu iubeau conceptul de ierarhie sau autoritatea unui șef). "Ospitalieri, simpatici, veseli" dar cu un "simț al onestității mediocru" și o voință îndoielnică; inteligența lor era de natură "simplistă, vioaie și îndrăzneață" (Drăghicescu, 1907: 166-167). Ușurința în a asimila/a împrumuta de la alții, precum și plasticitatea/adaptabilitatea în preluarea obiceiurilor locului unde se așezau, constituiau câteva dintre aspectele pozitive ale poporului slav. Alte elemente tipice caracterului acestei nații erau resemnarea, fatalismul, dar și nestatornicia și lipsa de cinste/spiritul de înșelătorie în afaceri (Drăghicescu, 1907: 166-167).

O altă influență demnă de luat în calcul este cea a turcilor și a grecilor. Alterarea caracterului românilor sub turci a avut loc treptat. In urma luptelor cu turcii, elementul care caracteriza sufletul românesc – "voința simplă, incultă dar încăpățânată, neînfrântă, strașnică" (Drăghicescu, 1907: 269) a slăbit foarte mult. Locul curajului a fost luat de o pasivitate fricoasă, supusa. Pierderea libertății și a "neatârnării" Țărilor Române a avut ca efect alterarea spiritului de independență al românilor. Boierimea română a decăzut, luând amploare sistemul de corupție - cumpărarea turcilor cu daruri și bani. Ia astfel naștere instituția "peșcheșului",

care mai târziu, în timpuri moderne, se va transforma în "instituția șpăgii". Toți acești factori au condus la o țărănime care a desăvârșit "arta amăgirii și a fățărniciei – singura armă a celor slabi în fața celor tari" (Drăghicescu, 1907: 270-280).

În opinia lui D. Drăghicescu, ceea ce caracteriza populația Țărilor Românești în secolele XVIII și XIX era o "viclenie defensivă, pasivă, negativa si anarhică". (Drăghicescu, 1907: 270-280). Influența grecilor fanarioți a fost poate mai toxică pentru moralitatea țăranului român decât cea a turcilor. D. Drăghicescu este de părere că spiritul public românesc a moștenit de la greci "perfidia dezbinătoare, duplicitatea și lingușirea dublată de un orgoliu bolnav" (Drăghicescu, 1907: 312-333) tipice Bizanțului. Aspectele pozitive ale influenței grecești au fost "delicatețea elenică și sângele grec" (Drăghicescu, 1907: 312-333) care au rafinat într-o oarecare măsură clasa boierilor. În concluzie, influența orientală a atras după sine, "trândăvia și nepăsarea, pasivitatea și resemnarea, fatalismul și neîncrederea în propriile puteri" (Drăghicescu, 1907: 334). Vom sintetiza în câteva fraze viziunea lui D. Drăghicescu asupra caracterului românilor din trecut: "pecetea neisprăvitului în tot ce este românesc" s-a suprapus pe o "pasivitate resemnată, rezistență defensivă, supusă" și pe o "lipsă de energie ofensivă" (Drăghicescu, 1907: 447-448); țăranii români trăiau ca să muncească, să plătească, să sufere și să tacă; resemnarea s-a transformat mai târziu în apatie fiind moștenită din familie; aceleași trăsături apar și la burghezia orașelor printr-o adevărată "paralizie civică" (Drăghicescu, 1907: 452-454). Spre finalul monografiei sale, D. Drăghicescu surprinde în câteva cuvinte, esența poporului român: "rasă occidentală, cu obiceiuri orientale" (Drăghicescu, 1907: 541).

2. 2 C. Rădulescu-Motru

Vom prezenta mai jos, principalele aspecte care țin de caracterul românilor și atributele psihologice care decurg din acestea, așa cum apar identificate de către C. Rădulescu-Motru în lucrarea *Psihologia poporului român* (1937).

Individualismul - dacă în Apusul european individualismul se manifestă "pe planul vieții sociale și economice", fiind un creator de instituții, individualismul românesc este "o simplă reacție subiectivă, un egocentrism, sub influența factorului biologic ereditar" (Motru, 1999: 17); **neperseverența în activitățile începute** - C. Rădulescu-Motru consideră că neperseverența ar fi apărut în secolul XIX prin "înnoirea organizației statului român". Deși românul este"prin natura sa ereditară, perseverent la lucru, răbdător, conservator, tradiționalist", această natură ereditară a fost alterată de "o greșită viață instituțională, imitată după străini" (Motru, 1999: 20). Românul este așadar neperseverent din cauza faptului că "instituțiile statului l-au obligat la improvizații" (Motru, 1999: 20); **indisciplina în muncă/munca dezordonată** - în opinia autorului, românul „nu muncește metodic, ci în *salturi*; are lungi perioade de odihnă, iar la nevoie dă pe brânci și face muncă de sclav" (Motru, 1999: 24); **lipsa spiritului comercial** - țăranul român este văzut de C. Rădulescu-Motru ca un "cheltuitor cu timpul". În același timp, același țăran român este văzut ca o persoană care "vinde aproape pe nimic produsele pe care le are în cantitate mare și dă un preț disproporționat de mare pentru marfa de care are absolută nevoie" (Motru, 1999: 25); **nerespectarea legilor ca manifestare directă a individualismului subiectiv** - C. Rădulescu-Motru consideră că pentru români, nerespectarea legii reprezintă "un titlu de mărire și de putere" (Motru, 1999: 29); **gregarismul sau respectul pentru „gura lumii" și "zvonul public** – autorul consideră că pentru români, este mai important actul de a fi consecvenți cu "gura lumii" decât cel de a fi consecvenți cu propria lor conștiință. De aici rezultă o conștiință socială, de natură gregară și mai puțin o conștiință individuală.

Iată şi câteva caracteristici pozitive ale "sufletului românesc" pe care C. Rădulescu-Motru le identifică în studiul său: "primitor, tolerant, iubitor de dreptate, religios" (Motru, 1999: 29).

3. Versiunea contemporană a psihologiei poporului român – valorile sale şi profilul psihologic

3. 1 Cazul Dorin Bodea

Studiul lui D. Bodea s-a derulat pe o perioadă de 10 ani la finalul căreia a apărut în 2013 (2014 ediția digitală), o lucrare foarte interesantă despre nevoile şi caracteristicile cultural-comportamentale ale românilor. Deşi cartea redă imaginea unui segment al societății românești (angajații români din diverse firme/companii – sau mai corect spus, clasa de mijloc), putem considera cercetarea lui D. Bodea un excelent punct de reper pentru studiul nostru. Cercetarea s-a realizat pe un eşantion de persoane din mediul urban, majoritatea cu studii superioare, din categoria de vârstă cuprinsă între 20 şi 50 de ani, atât femei cât şi bărbați (Bodea, 2014: 26). Concluziile la care a ajuns autorul sunt destul de surprinzătoare: o primă concluzie care are legătură cu "împărtăşirea valorilor la români" reflectă, în viziunea autorului, "ponderea valorilor personale" (Bodea, 2014: 41). Cu ajutorul acestei concluzii pot fi explicate anumite tendințe ale „sufletului românesc". Aceste tendințe sunt „dorința de a fi șef, imprevizibilitatea, invidia, dorința de a fi lăudat, trădarea etc" (Bodea, 2014: 41).

Redăm mai jos, valorile centrale ale românilor identificate de D. Bodea în studiul său - *ierarhia valorilor centrale după sine (în ordinea descrescătoare a mediilor):* 1. libertatea; 2. recunoşterea celorlalți; 3. avansarea, promovarea; 4. siguranța, liniştea; 5. concurența, competiția; 6. câştigul financiar; 7. renumele, faima; 8. puterea, autoritatea; *ierarhia valorilor centrale după ceilalți români (în ordinea descrescătoare a mediilor)*: 1. câştigul financiar; 2. puterea, autoritatea; 3. recunoaşterea celorlalți; 4. renumele, faima; 5. avansarea, promovarea; 6. libertatea; 7. siguranța, liniştea; 8. concurența, competiția *(vezi Bodea, 2014, p. 40).*

O altă concluzie surprinzătoare pentru autorul cercetării, este faptul că între valorile centrale ale participanților la studiu, nu se regăsesc "valori de realizare prin muncă, valori de evoluție şi valori privind lucrul cu oamenii" (Bodea, 2014: 41). Această lipsă a valorilor amintite anterior accentuează, în opinia lui D. Bodea, un tip de „individualism specific modelului cultural românesc" care poate fi folosit ca "armă" împotriva celorlalți; metafora preferată de autorul cercetării este "lupta cu celălalt" (Bodea, 2014: 41). Prin prisma rezultatelor obținute, sociologul D. Bodea consideră că pentru cei mai mulți dintre români, sunt importante aspecte ca "faima, recunoaşterea celorlați prin comparație cu alții şi nu neapărat pentru că merită (prin efort şi muncă personală)" (Bodea, 2014: 41). Valorile centrale ale românilor conturează "un context cultural extrem de competitiv, puternic conflictual, care poate face imposibilă colaborarea cu celălalt" (Bodea, 2014: 41) iar lupta pentru "recunoaşterea de către ceilalți este forma supremă de manifestare a sinelui românesc" (Bodea, 2014: 41).

3. 2 Cazul Daniel David

Din rațiuni care țin de spațiul acestei lucrări, vom încerca să extragem din ampla cercetare realizată de D. David, o schiță a profilului psihologic al românilor. Un aspect foarte interesant al cercetării lui D. David este comparația între cum suntem şi cum credem că suntem. În opinia autorului, românii se consideră "calzi/ospitalieri/prietenoşi/toleranți emoțional", dar în realitate sunt reci, cu o „încredere scăzută/sceptici/suspicioşi/cinici" (David, 2015: 313). În ceea ce priveşte inteligența, D. David consideră că românii au „un potențial intelectual bun,

dar forma sa concretă nu are un nivel ridicat din cauza instituțiilor sociale care nu îl valorizează" (David, 2015: 314).

Comportamental, românii sunt indisciplinați, indisciplină susținută de "extraversiune/gregarism/emoționalitate ridicate și agreabilitate/conștinciozitate scăzute" (David, 2015: 314). Românii nu pot ignora acest comportament, dar îl compensează și îl contextualizează afirmând că au o „personalitate pozitivă" (David, 2015: 314). Un alt aspect care ține de psihologia românilor este faptul că sunt colectiviști și gregari (autorul face referire la un colectivism vertical, cu o distribuție redusă a puterii). D. David consideră că „în cadrul colectivului fiecare încearcă să obțină puterea, ceea ce duce și la aparența de egoism și de autonomie" (David, 2015: 315). Toate aceste aspecte duc la o competitivitate ridicată (exprimată mai ales ca motivație pentru succes) care determină românii să se implice în mai multe lucruri. Însă lipsa cooperării și a perseverenței prin disciplină/autodisciplină rareori duce la eficiență și succes (David, 2015: 315).

Una dintre concluziile lui D. David este faptul că românii „se comportă adesea ca niște nedreptățiți ai istoriei și ai prezentului, ca cineva căruia i s-a luat ceva ce merită de către cineva care nu merită" (David, 2015: 315).

4. Principiul lui Peter și efectul Dunnig-Kruger

Principiul lui Peter reprezintă o teorie formulată în anul 1968 de profesorul canadian Laurence J. Peter și dramaturgul Raymond Hull. Deși cartea în care apare teoria respectivă este concepută de autori în "cheie ludic-umoristică", după apariția sa, "principiul" a fost studiat cu seriozitate și verificat în special în domeniul managementului.

Principiul lui Peter a fost formulat într-o manieră foarte simplă: *într-o ierarhie, fiecare salariat tinde să urce până la nivelul lui de incompetență* (Peter, Hull, 1994: 20). O consecință a acestui principiu este faptul că, "în timp, fiecare post tinde să fie ocupat de un angajat incompetent în a-și îndeplini sarcinile" (Peter, Hull, 1994: 22). Pentru exemplificare, putem să ne gândim la cazul (ipotetic) al unui chirurg deosebit de competent în profesia sa, dar care, promovat pe funcția de director al unui spital, să nu dețină abilitățile necesare pentru a gestiona cu succes o astfel de instituție și să eșueze în livrarea de rezultate pozitive. A fost promovat așadar, până la nivelul său de incompetență.

Întrebându-se retoric, "*cine duce totuși greul?*", autorii au ajuns la concluzia că "munca propriu-zisă este îndeplinită de acei angajați care încă nu și-au atins nivelul de incompetență" (Peter, Hull, 1994: 22).

Efectul Dunnig-Krugger a fost descris într-un studiu de către doi psihologi americani – David Dunning și Justin Kruger, specialiști în domeniul psihologiei sociale. Pe scurt, efectul Dunning-Krugger reprezintă modul eronat al unui individ incompetent de a-și aprecia nivelul de competență. De regulă, acest nivel este exacerbat, persoanele incompetente apreciindu-și cunoștințele/performanța într-o manieră nerealistă. La polul opus, persoanele care demonstrează un nivel înalt de competență tind să se subestimeaze, crezând (în mod fals) că și cei din jur posedă același nivel de cunoștințe sau performează la fel de bine.

Prezentăm mai jos, cele patru ipoteze care au ajutat la formularea efectului Dunning-Kruger: 1. spre deosebire de persoanele competente, persoanele incompetente prezintă o puternică tendință de a-și supraestima nivelul de performanță/competență; 2. persoanele incompetente prezintă o anumită incapacitate metacognitivă: sunt incapabile să recunoască nivelul de competență al indivizilor care sunt mai competenți decât ei; 3. persoanele incompetente

prezintă dificultăți în a-și recunoaște propria incompetență; 4. persoanele incompetente pot obține o perspectivă asupra propriilor carențe (prin îmbunătățirea nivelului de competență ce se poate datora studiului, formării, etc) obținând astfel, abilitățile metacognitive necesare pentru a fi în măsură să înțeleagă că au avut rezultate slabe (Dunning, Kruger, 1999: 1122).

5. Tabloul postcomunist și cultura incompetenței în politica românească. Câteva concluzii

Cristian Preda vorbește în cercetarea sa (care face referire la relația dintre vot și putere din 1831 până în prezent), despre un alt paradox al românilor, considerând că „memoria ororii comuniste nu s-a sedimentat (deocamdată) decent și rațional": în urma unui sondaj de opinie IRES din 22 decembrie 2010, "60% dintre români regretă moartea dictatorului Ceaușescu" (Preda, 2011: 281-282).

Încercând să explice *de ce este România altfel* (din toate punctele de vedere) în raport cu alte culturi europene,istoricul Lucian Boia subliniază în cartea cu același nume, „condiția de frontieră" a țării noastre. Din această condiție a rezultat "o civilizaţie – îndeosebi rurală – conservatoare şi persistentă, dar şi receptivitatea, cel puţin a unei elite, în faţa unei diversităţi de influenţe externe." L. Boia sintetizează acest aspect al societății românești în două cuvinte: „acceptare şi respingere"(Boia, 2012: 10). Un alt motiv al acestui *altfel*, este, în opinia istoricului, „întârzierea politică şi instituţională împletită cu o întârziere culturală de aceeaşi amploare" (Boia, 2012: 7). Pentru L. Boia, "handicapul" poporului român ar fi reprezentat de faptul că „Evul Mediu începe în spaţiul românesc atunci când in Occident se apropie de sfarşit" (Boia, 2012: 8). Referitor la convertirea poporului român la comunism, L. Boia ne prezintă un alt paradox capabil să explice așa-numita "cultură a supunerii" specifică românilor: deși număra sub 1000 de membri în 1944, Partidul Comunist Român a reușit să subjuge o întreagă populație și să rămână la putere patru decenii. Un alt aspect evidențiat de L. Boia este faptul că "cea mai violentă revoluție *anticomunistă* s-a prelungit prin cea mai lentă și mai incompletă desprindere de comunism" (Boia, 2016: 10-13). De menționat aici, acuratețea unei definiții oferite de Silviu Brucan, în ceea ce privește individul comunist prin excelență: „muncitorul industrial de origine țărănească a devenit baza socială ideală a partidului comunist" (Brucan, 1993: 78).

Pentru Nicolae Manolescu "comunismul reprezintă, sub toate aspectele, o inversare malignă a capitalismului" (Manolescu, 1991: 120). Același autor ne prezintă "clasa de profitori" apărută după revoluția din 1989: "bișnițarii, buticarii și noua nomenklatură" (Manolescu, 1991: 256). Ultima categorie, cea a noilor "nomenklaturiști" (și probabil, cea mai nocivă), a avut, în opinia istoricului, "o reacție promptă", agățându-se temeinic de funcțiile din administrația locală și centrală (secretari, primari, prefecți, funcționari, parlamentari, miniștri, lideri de partide etc). Puterea lor, "direct proporţională cu birocraţia sistemului" (Manolescu, 1991: 258-259), le-a permis (multora) să facă averi impresionante. Silviu Brucan consideră că revoluția din 1989 a scindat societatea românească din punct de vedere politic, economic și social, vorbind în același timp, de lipsa unei clase de mijloc: la un pol, milioanele de șomeri și de persoane aflate sub pragul sărăciei, la celălalt pol, milionarii/miliardarii prosperi (Brucan, 1993: 69).

Liderii politici de după revoluție, au preluat, în opinia politologului Vladimir Tismăneanu, anumite aspecte de la fostul dictator Ceaușescu. Autorul consideră că Ceaușescu ar fi funcționat ca o "oglindă" pentru președinții care au condus ulterior România. Ion Iliescu ar fi preluat "cultul dosarelor, al cadrelor și bizantinismul specific sectelor comuniste", următorul președinte, Emil Constantinescu "a jucat o carte de tip Ceaușescu atunci când s-a imaginat un fel de factotum în relațiile internaționale" iar Traian Băsescu „a riscat să creadă că

popularitatea reală (Ceaușescu a fost efectiv popular în 1968) este o achiziție durabilă" (Tismăneanu, Pătrășcoiu, 2013: 26).

Volumul coordonat de Emanuel Copilaș, *Marele jaf postcomunist. Spectacolul mărfii și revanșa capitalismului,* reprezintăo critică a postcomunismului de dată recentă. Pe lângă explicarea conceptului de *postcomunism*, autorul prezintă cititorilor și un fenomen pe care l-a numit *anticomunismul pragmatic*. Mai exact, fenomenul transformării peste noapte a unor foști oficiali importanți ai regimului Ceaușescu "în vajnici luptători anticomuniști și apologeți ai pieței libere" cu scopul de a achiziționa la prețuri modice "o industrie pe care, deseori, nici nu mai renta să o eficientizeze" (Copilaș, 2017: 7). În opinia lui E. Copilaș, postcomunismul este alcătuit din "tranziție, reforme - mai mult simulate și puțin sau deloc relevante pentru binele public, dar ultraprofitabile pentru elitele politice și economice, așa cum a fost cazul privatizărilor" (Copilaș, 2017: 9) precum și din "anticomunism vocal și steril", plus fenomenul consumerismului - văzut de autor ca un "excelent instrument de inducere a pasivității politice" (Copilaș, 2017: 9).

Vintilă Mihăilescu vine să completeze (cu o perspectivă mereu proaspătă și plină de umor) mulțimea de autori români care au analizat societatea românească postcomunistă și mentalitățile sale „de tranziție". De la postmodernitate, cu "dezafilierea și atașamentele" sale, trecând prin „obscenitatea hedonistă a intimității", „self-disclosure" și până la obsesia românească (pierderea „autenticității", a „identității culturale"), „rusticul (post)țărănesc" și „înlocuirea ospitalității între comunități cu politețea între indivizi" (vezi Mihăilescu, 2015), autorul scanează în lucrările sale, lumea satului românesc precum și dimensiunea urbană a societății noastre într-un adevărat regal al cotidianului românesc postcomunist.

Luciditatea prin care își filtrează subiectele antropologul Mihăilescu, ne obligă la reflecție: suntem (încă) un popor tributar unor „instituții românești tradiționale" printre care se numără cea a "sarmalelor și a porcului de Crăciun", problema câinilor comunitari, înmormântările și nunțile, manelele, recordurile Guinness ale românilor, stilul de a șofa sau frecventele reforme ale învățământului (vezi Mihăilescu, 2013). Însă una dintre cele mai interesante și pertinente intervenții ale antropologului este poziția sa (vezi Mihăilescu, 2017) față de cartea istoricului Boia, *De ce este România altfel*. V. Mihăilescu consideră că România nu este *altfel* în raport cu alte țări europene ieșite din comunism, considerând că se insistă prea mult pe teoria lui D. Drăghicescu potrivit căreia psihologia poporului român poate explica viața socială a acestuia. În opinia antropologului, psihologia poate explica doar "viața individuală"[1], opunându-se astfel teoriei istoricului L. Boia pe care o acuză de lipsă de pragmatism, fatalism detașat și renunțarea la a căuta o soluție pentru situația României.[2] În același eseu, V. Mihăilescu face referire și la studiul lui D. Bodea (Bodea, 2013) conform căruia majoritatea românilor se consideră oameni *normali și civilizați* obligați să trăiască printre români *anormali și necivilizați.*[3]

V. Mihăilescu consideră că din punct de vedere psihologic, manifestarea "unei necesități urgente de schimbare radicală și generală de mentalitate" (Mihăilescu, 2000: 88) denotă un complex de "inferioritate și/sau de culpabilitate", dublat de o nemulțumire generalizată față de "ceea ce suntem sau credem că suntem: am fost țărani, trebuie să fim moderni, am fost comuniști, să devenim capitaliști" (Mihăilescu, 2000: 88). Pentru antropolog, „militantismul"

[1] Vezi Vintilă Mihăilescu,"Despre altfelitatea noastră", *Dilema veche*, nr. 472, 28 februarie - 6 martie 2013, articol reluat în capitolul "Altfelitatea românului" din volumul *De ce este România astfel? Avatarurile excepționalismului românesc*, Polirom, București, 2017.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*

schimbării (atunci când nu este oportunism) „rămâne circumscris infantilismului" (Mihăilescu, 2000: 88).

Revenind la politica românească din perioada „eternei tranziții", putem constata lipsa de consecvență a programelor de guvernare, haosul provocat de reformele implementate după fiecare schimbare de guvern, o fundație a celor mai importante sisteme sociale deosebit de șubredă (carențele și precaritatea sistemului educației/sistemului sanitar), infrastructura rutieră deficitară, precum și un mecanism al corupției (foarte bine pus la punct) prezent în toate instituțiile politice și publice. Superficialitatea prin care sunt atrase și implementate fondurile europene, incapacitatea guvernanților de a dezvolta proiecte durabile, pe termen lung, precum și lupta dintre partidele de la putere și opoziție, sunt tot atâtea aspecte care vin să întărească starea de subdezvoltare și instabilitate a poporului român.

Promovarea culturii incompetenței în politica românească din postcomunism a fost perpetuată, de cele mai multe ori, de însuși electoratul român. Potrivit datelor Eurostat, aproape jumătate din populația României trăiește în mediul rural. Populație care a votat după 1989 (în proporție covârșitoare) partidele de stânga (FSN, FDSN, PDSR, PSD). Profilul clasic al votantului PSD până la alegerile din 2016, aduna sub umbrela sa, români din mediul rural: persoane casnice, șomeri, pensionari, absolvenți de studii medii (ca nivel maxim de școlarizare). În viziunea Alinei Mungiu, "mişcarea populară care a contribuit decisiv la răsturnarea lui Ceauşescu a fost strict limitată urban, la cîteva oraşe mari", autoarea considerând că doar „revoluţiile care se extind şi în mediul rural", au cu adevărat succes (Mungiu, 1995: 13-14). Putem afirma, fără să exagerăm, că o bună parte a populației rurale a rămas fidelă fostului regim comunist precum și formei sale actuale, cosmetizată și transformată în Partidul Social Democrat (partid care a fost la putere pe perioada cea mai lungă după 1989). Alegerile din 2016 au adus o anumită schimbare în acest stereotip, alegătorii de stânga fiind destul de bine reprezentați și în mediul urban (inclusiv din categoria celor cu studii superioare). Victoria partidului PSD la alegerile parlamentare din 2016 a fost înlesnită și de absența unui mare număr de români la vot. O consecință a acestui fapt poate fi resemnarea populației în fața corupției politicienilor și a lipsei de reformă a clasei politice. Nivelul deficitar al discursului politic de după anii '90 reprezintă un alt aspect care a tras în jos clasa politică și a generat dezaprobare în rândul populației.

Analizând - chiar și prin simpla observație - tabloul anilor de după 1989, dar mai presus de toate, experimentându-l "pe viu", putem constata că majoritatea membrilor guvernelor care au condus România postcomunistă, au fost (și sunt în continuare) victimele efectului Dunning-Kruger (și prin extensie, a principiului lui Peter). Repercusiunile guvernării unor lideri politici care au fost promovați până la nivelul lor maxim de incompetență (primari promovați în funcții de președinți, afaceriști promovați în funcții de parlamentari, etc) se simt (cel mai pregnant) în traiul de zi cu zi al majorității românilor.

Pe de altă parte, starea actuală a societății românești (deloc satisfăcătoare pentru o mare parte a populației) reflectă alegerile "conștiente și democratice" ale unui popor/electorat care apare - analizat prin prisma cercetărilor din trecut și din prezent, de factură psihologică, sociologică și antropologică – drept un popor/electorat pasiv/resemnat, rezistent/defensiv, supus, neperseverent, lipsit de energie ofensivă (Drăghicescu, 1907), individualist subiectiv, indisciplinat în muncă, gregar, lipsit de spirit comercial și predispus la nerespectarea legilor (Rădulescu-Motru, 1999). Studiile cercetătorilor contemporani D. Bodea și D. David portretizează un popor/electorat cu un potențial intelectual bun dar nevalorizat, gregar, indisciplinat, cu o competitivitate ridicată, motivat de dorința de a fi șef și de obținerea puterii, un popor care valorizează mai mult banii și faima (și mai puțin munca și realizarea

prin efort personal susținut). Metafora utilizată de D. Bodea (Bodea, 2013) este cea a luptei cu *Celălalt* - nevoia de faimă, putere, recunoașterea celorlalți, comparația cu alții. Sociologul explică nivelul ridicat de sărăcie al românilor ca fiind rezultatul orientării pe termen scurt, pe prezent, mulți români având înclinația "de a aluneca, sub impulsul clipei, în decizii care le suspendă viitorul" (Bodea, 2013: 46). Tendința românilor de a cheltui "din impuls" și dorința de a obține "un venit ridicat foarte repede", sunt responsabile de iraționalul care domină poporul român (Bodea, 2013: 46).

La finalul acestei lucrări, tot ceea ce putem face este să fim de acord cu aserțiunea lui D. Bodea, potrivit căreia "lipsa de cumpătare, lipsa de predictabilitate, lipsa de viitor nu pot conduce la ceva constructiv" (Bodea, 2013: 46).

Bibliografie

Bodea, Dorin. 2013. *Valorile angajaților români*, București: Result.

Boia, Lucian. 2013. *De ce este România altfel?,* București: Humanitas.

Boia, Lucian. 2016. *Strania istorie a comunismului românesc (și nefericitele ei consecințe)*, București: Humanitas.

Brucan, Silviu. 1993. *Îndreptar-Dicționar de Politologie*, București: Editura Nemira.

Copilaș, Emanuel. 2017. *Marele jaf postcomunist. Spectacolul mărfii şi revanşa capitalismului*, Iași: Adenium.

Drăghicescu, Dumitru. 1907. *Din psihologia poporului român*, București: Librăria Leon Alcalay.

David, Daniel. 2015. *Psihologia poporului român. Profilul psihologic al romanilor intr-o monografie cognitiv-experimentala*, Iași: Polirom.

Manolescu, Nicolae. 1991. *Dreptul la normalitate: Discursul politic și realitatea*, București: Editura Litera.

Mihăilescu, Vintilă. 2000. *Socio Hai-Hui. O altă sociologie a tranziției*, București: Paideia.

Mihăilescu, Vintilă. 2013. *Scutecele națiunii și hainele împăratului. Note de antropologie publică*, București: Polirom.

Mihăilescu, Vintilă. 2015. *Apologia pîrleazului,* București: Polirom.

Mihăilescu, Vintilă. 2017. *De ce este România astfel? Avatarurile excepționalismului românesc*, București: Polirom.

Mungiu, Alina. 1995. *Românii după '89. Istoria unei neînțelegeri*, București: Humanitas.

Pătrășcoiu, Cristian, Tismăneanu, Vladimir. 2013. *Cartea preşedinţilor,* București: Humanitas.

Peter, Lawrence, Hull, Raymond. 1994. *Principiul lui Peter*, traducere de Gheorghe Mateescu, București: Humanitas.

Preda, Cristian. 2011. *Rumânii fericiți. Vot și putere de la 1831 până în prezent,* București: Polirom.

Rădulescu-Motru, Constantin. 1999. *Psihologia poporului român*, (versiune reeditată după ediția din 1937), București: Paideia

Kruger, Justin, Dunning, David. 1999. "Unskilled and unaware of it: How difficulties in recognizing one's own incompetence lead to inflated self-assessments", *Journal of Personality and Social Psychology*, American Psychological Association, 77 (6): 1121–1134.

SOCIAL RESPONSIBILITY BETWEEN GOVERNAMENTALITY AND RESPONSIBILIZATION, A BIOPOLITICAL PERSPECTIVE

Octavia Domide
PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract:This article examine the concept of social responsibility and describes its tendencies nowadays. Social responsibility is a notion that is globally applied and it is significant to reveal why is that important for governments, business sectors and for the civil society.
Research into the reasons for governments' involvement in social responsible policies has highlighted that national political and economic institutions regard these public policies as a way for them and other non-state actors to develop programs and actions specific to welfare development. But in order to achieve that welfare appear some mechanisms, such as responsabilization, which aims that all the actors to be part of the social action.
We will focuse our research on social responsibility from the perspective of biopolitical studies, from the perspective of guvernamentality.

Keywords: social responsibility, responsibilization, biopolitics, Foucault, guvernamentality

Introducere

Responsabilitatea socială este deja unul dintre conceptele care s-au răspândit rapid la nivel global. Nu este un proces nou, însă evoluția și imapctul pe care îl creează nu sunt de neglijat. Aceste lucruri sunt mai observabile atunci când ne referim la societate și la tendințele ce apar în cadrul acesteia, orice schimbare care reușește să își pună amprenta asupra indivizilor, trebuie luată în considerare și analizată ca atare pentru a-i urmări impactul. Înțelegem, astfel, că orice problemă, orice fenomen care are efecte asupra ființelor umane și se răsfrânge asupra unei mase de indivizi face parte din problematica societății și este adusă în atenția instituțiilor, care se ocupă de administrarea vieții umane în diferitele ei forme de organizare.

Foucault aduce în discuție câteva chestiuni pentru a analiza viața societății și, de asemenea, elementele ce sunt definitorii pentru aceasta și care o modifică, dar și în ce măsură. Așadar, toate acele procese și fenomene (natalitatea, mortalitatea, longetivitatea, sănătatea, igienă, rase etc.), fie ele universale sau accidentale, care sunt în legătură cu diferite probleme economice sau politice din societate formează un ansamblu pe care îl prezentăm sub denumirea de biopolitică. Pe parcursul evoluției societăților umane, apar diverse probleme ce țin în special de câmpul muncii, dar și de mediu natural, acolo unde indivizii nu se pot descurca singuri, iar intervenția unui factor extern, a unei forțe de decizie este vitală. Apar, deci, mecansime, mai raționale, prin care fenomenele colective se derulează mai organizat și se adresează tuturor indivizilor.[1]

"Problema orașului", cum o numește Foucault, se concretizează prin practicile prin care se intervine în toate fenomenele de ordin biologic sau de mediu, ale actorului colectiv, pe care îl regăsim sub denumirea de "populație"; "biopolitica se ocupă de populație, iar populația ca problemă politică, ca problemă în același timp științifică și politică, ca problemă biologică și ca problemă de putere."[2] Astfel, observăm cum ceea ce se întâmplă în sânul populației organizată ca oraș, stat, sau chiar la nivel mai mare, între state, cum orice fenomen ale cărui

[1] Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, Cluj, Editura Idea Design&Print, 2009, pp. 192-193.
[2] *Ibidem*, p.193.

efecte economice şi politice vizează masa indivizilor intră în atenţia noastră cu privire la analiza proceselor ce au loc într-o societate şi cum acestea trebuie administrate pentru bunăstarea şi binele comun. Măsurile ce trebuie luate pentru întreţinerea vieţii umane le putem menţiona ca mecanisme de reglare, ce vin să fixeze un echilibru şi să optimizeze starea populaţiei. Ne lovim, însă, de modul în care aceste acţiuni sunt hotărâte şi implementate.

La nivelul statului, la nivelul unei societăţi, intervin actorii ce au ca atribuţii gestionarea politicilor interne. Cu alte cuvinte, ne referim la guvernarea asupra indivizilor prin totalitatea de instrumente de care se dispune şi intervenţia cu acestea, acolo unde este cazul. Dacă ”ceea ce are de făcut guvernarea este să se identifice cu necesitatea de a fi a statului”[3], înseamnă că trebuie să se identifice cu nevoile cetăţenilor şi să guverneze respectând ”un anumit număr de principii şi de reguli care transcend sau domină statul, care sunt exterioare faţă de el…trebuie să respecte legi divine, morale, naturale, adică tot atâtea legi care nu sunt nici omogene, nici intriseci propriu-zis statului”.[4]

Astfel, ajungând mai aproape de ceea ce ne interesează pe noi în acest studiu, observăm că noţiunea de ”biopolitică” este considerată drept o ”raţionalizare a problemelor puse practicii guvernamentale de fenomenele specifice unui ansamblu de fiinţe umane constituite într-o populaţie”[5]. Problemele populaţiei sunt actuale, regăsite în orice societate (sănătate, igienă, natalitate, longevitate etc.). Prin urmare, în cadrul procesului de guvernare, societatea trebuie să fie condiţia şi ţelul pentru care se guvernează şi să se regăsească în centrul scopurilor urmărite.

Ne punem întrebarea de ce trebuie şi cum trebuie să intervină guvernele în cadrul unui stat, mai exact în cadul societăţii civile. Ludwig Erhard afirma că doar ”un stat care recunoaşte libertatea economică şi care, prin urmare, lasă loc libertăţilor şi responsabilităţilor indivizilor poate să vorbească în numele poporului”[6], iar W. Euken consider că un guvern trebuie să intervină prin acţiuni regulative asupra proceselor economice, atunci când se cere această intervenţie.[7] Prin urmare, în cadrul unui stat, guvernului i se cere să intervină pentru reglementarea situaţiilor excepţionale care pot să aibă repercusiuni asupra grupurilor sociale, dar, în acelaşi timp, este, oarecum, obligat să îşi lase cetăţenii să se implice în stat prin angajarea acestora în procesele desfăşurate. Contribuţia societăţii are loc, preponderent, în activităţile economice. Instituţiile economice sunt legate de guvernare, astfel prin implicarea indivizilor se creează un acord ”al tuturor celor care pot să se manifeste ca agenţi în interiorul acestor procese economice. Agenţi în calitate de investitori, agenţi în calitate de muncitori, agenţi în calitate de patroni, agenţi în calitate de sindicate. Toţi aceşti parteneri economici, în măsura în care acceptă jocul economic al libertăţii, produc un consens care este unu politic.”[8] Intervenţia guvernamentală nu se opreşte aici, ci într-o mare măsură se desfăşoară şi în situaţiile ce ţin de sfera socială. Însă Foucault este de părere că politica socială fundamentală este creşterea economică[9], prin acestea considerând că tuturor le este, deopotrivă, permis şi accesibil să îşi mărească veniturile şi să îşi îmbunătăţească viaţa.

Ajungem, deci, la contribuţia adusă de către indivizi pentru dezvoltarea unei societăţi, o societate care se doreşte a fi una durabilă, dar care solicită activitatea grupurilor. În acest caz, li se cere atât celor care guvernează, dar şi cei care sunt guvernaţi şă îşi asume obiective prin care să lucreze pentru binele comun. Dacă din partea celor care guvernează se aşteaptă să gestioneze şi să reglementeze comportamentul şi activitatea guvernaţilor, celor din urmă le

[3] Michel Foucault, *Naşterea biopoliticii*, Cluj, Editura Idea Design & Print, 2007, p. 13.
[4] *Ibidem*, p.14.
[5] *Ibidem* p 291
[6] *Ibidem*, p. 83.
[7] *Ibidem*, p.136.
[8] *Ibidem*, p. 85.
[9] *Ibidem*, p. 143.

este atribuită responsabilitatea de a acționa pentru dezvoltarea societății și a statului, ținând cont de un cadru juridic - impus de legile naționale și internaționale -, dar și de un cadrul etic și moral – susținut de valorile pe care o societate le are.

În ceea ce privește responsabilitatea socială, în cele mai multe dintre cazuri, este asociată domeniului de business, corporativ (de unde și de numirea de responsabilitate socială corporativă sau CSR), fiind privit ca un fenomen ce ține de mediul economic, ”homo economicus” fiind indispensabil pentru societatea civilă[10].

Corporațiile au ajuns să influențeze tot mai mult felul în care statele sunt guvernate, având un rol important în bunăstarea comunităților în care își desfășoară activitatea, integrându-se prin diverse programe de dezvoltare, susținere cu privire la drepturile omului și cele ale angajaților, acțiuni filantropice, culturale etc.

Archie B. Carroll definește responsabilitatea socială corporativă (CSR) apelând la 4 categorii, la nivelul cărora acționează, acestea fiind; economic, legislativ, etic și filantropic. Dacă primele două au luat amploare încă de la începuturile conceptului, ultimele două reușesc să capete amploare pe parcurs.[11] Pentru palierele economic și legislativ, există deja anumite reglementări în legislațiile naționale și internaționale, însă, pentru celelalte două componente - etică și filantropică-, apar dificultăți, întrucât valorile etice și morale ale unei societăți sunt greu de surprins, fie ele și în coduri morale sau de conduită.

Aceste responsablități sociale, trecând granițele corporative și fiind aplicate la nivelul unei societăți, impun o responsabilizare a indivizilor, care doresc libertate, dar în același timp, își asumă responsabilitatea pentru acțiunile lor și pentru impactul pe care acestea pot să îl aibă. De aceea, responsabilitatea socială din mediul privat, cel al corporațiilor, ajunge să fie intercalată în mediul public, în politici publice, de la nivel național până la cele de la nivel global, închegând tot mai multe domenii de acțiune.

Astăzi putem considera responsabilitatea socială ca un fenomen politic, întrucât reușește să atragă tot mai multe arii de interes (management, comunicare, economie, sociologie, drept, științe politice, antropologie etc.) și să aibă o varietate de factori și actori de la nivelul societății, mediului politic, celui academic sau a celui de business, astfel, ajungând să fie o chestiune ce solicită atenția guvernelor. Guvernele naționale operează în sfera politicilor publice, iar politicile de CSR sunt adesea definite ca acțiuni voluntare corporative. Cu toate acestea, din evoluția celor două putem deduce că guvernele promovează și ajută la crearea unui cadru de dezvoltare a responsabilității sociale, adoptând documente, politici și programe naționale, regionale și locale, dar menținând totodată latura voluntară a acestor activități. Responsabilitatea socială în politicile publice este considerată, tot mai des, ca un avantaj pentru afaceri și pentru economie, fiind, prin urmare, o pârghie pentru creștere economică și competitivitate.[12]

Implicații guvernamentale

Ne punem întrebarea de ce adoptă guvernele naționale politici privind responsabilitatea socială, iar primele răspunsuri pe care le pune da sunt că politicile de CSR sunt văzute ca sprijin pentru politicile economice interne sau ca instrument de guvernare pentru a promova competitivitatea internațională în rândul afacerilor interne, ambele explicații scoțând în evidență că politicile de CSR pot ajuta pentru îndeplinirea unor obiective guvernamentale naționale.

[10] *Ibidem*, p. 269.
[11] Archie B. Carroll, *The Pyramid of Corporate Social Responsibility: Toward the Moral Management of Organizational Stakeholders*, Business Horizons, July-August 1991, 39-48, p.40.
[12] Steen Valentin, Davis Murillo, *Governamentality and the politics of CSR* , Organizations, Vol. 19(6) 825-843, Sage Journals, pp. 825-826.

Cercetările făcute asupra conceptului de responsabilitate socială corporativă afirmă că această noțiune este construită în jur unui nucleu dublu: pe de o parte întâlnim autoregelmentarea și acțiunea voluntară, pe când, pe cealaltă parte apar responsabilizarea și controlul. Conceptul de responsabilizare este legat de guvernarea neo-liberală, vizând indivizii care aspiră către libertate, dar care își asumă acțiunile întreprinse. Fenomenul de CSR se dorește a fi unul corect din punct de vedere moral, însă unul fix prin faptul că, totuși, este gestionat și controlat de cei aflați la putere, dar efectuat de alții, astfel punându-se întrebare pentru bunăstarea cui sunt făcute acțiunile, pentru sine sau pentru ceilalți.[13] Dacă ne referim la ”arta de a guverna”[14]observăm că putem să o definim ca cel mai bun mod de a guverna, raportându-ne la practici și strategii pentru guvernare și la o autoritate care își exercită puterea prin a-i guverna pe ceilalți, dar care trebuie, totodată, să se autoguverneze, fiind mai degrabă interesată de populație, decât de teritoriu. De aceea, implicarea guvernului, în orice fenomen, în orice activitate care se desfășoară atât în mediul public, cât și cel privat, este necesară pentru a putea reglementa cadrul, acțiunile și actorii angajați în acest proces.

Guvernarea nu se limitează la instituțiile statului sau la puterea politică, aceasta dorindu-se să surprindă comportamentele umane, ca mai apoi să le supună unor acte de autoguvernare. Înțelegem că indivizii, nu sunt doar supuși unor legi şi reguli, ci sunt activi în propriul lor guvern, prin îndeplinirea unor atribuții ce revin din statutul de cetățean, aceste chestiuni fiind resimțite ca obligații etice sau chiar responsabilizare față de societate.[15] De aici se observă că, în fapt, este o oarecare autonomie în relațiile dintre autoritățile statale, comunitățile sociale și exercitarea puterii. Se reflectă o desprindere față de formele tradiționale de guvernare, de control ierarhic în stat și o înclinare înspre o colaborare cu sectoarele private, o încercare de a atrage indivizii să fie activi în societate și în procesele menite să o dezvolte.

Guvernele naționale au ajuns să introducă, prin intermediul politicilor publice, inițiative de CSR (subvenții, achiziții publice, parteneriate și raportare financiară, precum și inițiative de creștere a transparenței privind plățile fiscale și condițiile de muncă, lanțurile globale de aprovizionare etc.), justificându-și alegerile prin nevoia de creștere a competitivității pe plan internațional și pentru a consolida o politică de simulare a dezvoltării economice și politice, oferindu-i un cadrul politic cu obiective sociale clare. O altă explicație valabilă în acest caz este de asemenea și faptul că firmele se implică în acțiuni de CSR, contribuind în mod direct la producerea bunurilor publice. Astfel, companiile devin actori cu implicații politice pentru a ajuta la anumite reglementări guvernamentale, întrucât sistemele de guvernare nu sunt capabile să rezolve în mod eficient aceste probleme pentru deservirea interesului public.[16]

Guvernul[17] este considerat ca cealaltă parte care ajută la reglementarea responsabilității sociale, întrucât poate să stabilească regulile exercițiului. Politicile de CSR și statul (guvernul) par a se situa în sfere total distincte, însă, prin acțiunile în domeniul public, anumite măsuri guvernamentale depășesc limita dintre public și privat, dintre măsuri obligatorii sau voluntare. Deși pornind din mediul privat, al corporațiilor, politicile de CSR au ajuns să fie promovate de guvernele naționale, acestea din urmă încercând să construiască un

[13] Marjo Siltaoja, Virpi Malin, Miikka Pyykkonen, *'We are all responsible now':Governamentality and responsibilized subjects in corporate social responsibility*, Management Learning, 2015, Vol. 46(4) 444-460, Sage Journals, p.445.
[14] Michel Foucault, *Naşterea biopoliticii*, p.12.
[15] McKeen K, *Post-Foucauldian governamentality:what does it offer critical social policy analysis?* Critical Social Policy, 29 (3), ISSN 0261-0183, University of Glasgow, p. 7,
[16] Jette S Knudsen, Dana Brown, *Why governments intervene: Exploring mixed policies on corporate social responsibility*, Public Policy and Administration, 2015, Vol 30 (1), Sage Journal, p. 52.
[17] Termenul de guvern este considerată aici ca având atât sensul de instituție, dar și de practică guvernamentală.

cadru de dezvoltare care să aducă împreună toate grupurile interesate, stakeholderi sau shareholderi. Odată cu dezvoltarea noțiunii de CSR, nu doar autoritățile naționale, ci mai ales cele internaționale doresc ca politicile elaborate să fie introduse în documente strategice, încurajând prin acestea o colaborare, dar și o concurență echitabilă, fiind o pârghie pentru creșterea economică și competitivitate[18], la nivelul oricăror tipuri de organizații, statale sau din mediul de afaceri. Mai mult decât reglementări legislative, în ceea ce privește responsabilitatea socială, se încearcă acționarea prin îndrumări, prin documente cu caracter orientativ și nu obligatoriu, prin recomandări din partea unor organizații sau guverne cu o experiență mai vastă de aplicare a politicilor de responsabilitate socială.

Implicarea guvernului în responsabilitatea socială se considera a fi reprezentată de un parteneriat flexibil între afaceri și stat, dar care are implicații și la nivelul societății. Dacă la nivelul întreprinderilor se discută despre adaptarea la noi reguli de economie globală, programele de CSR ale guvernelor se adresează într-o mare măsură actorilor sociali.

Instrumentele prin care autoritatea guvernamentală își exercită puterea, sunt în acest caz înlocuite parțial de orientări, coduri de conduită, standarde, care pot să nu fie trecute prin filtrul instituțiilor statului, neîncălcând, totuși, legislația națională sau internațională. Aceste mijloace de autoritate sunt discutate și negociate de o serie de agenții statale și interstatale, întreprinderi comericale, organizații nonprofit sau alte grupuri de interes. Prin urmare, apar noi noțiuni care vin să ajute la înțelegerea proceselor și la rezolvarea conflictelor, astfel de noțiuni fiind ”cooperare multipartită”, ”participare democratică”, ”dialog social”, ”consultarea cu mai multe părți interesate”, facilitându-se accesul spre găsirea unor bune practicii. Ceea ce trebuie menționat este faptul că acest mod de guvernare permite o autoreglementare, dar și că guvernarea a găsit o formă prin care se susține și încurajează actorii sociali să își asume responsabilitatea pentru acțiunile lor.[19] Acesta duce către procesul de guvernanță, acolo unde pentru facilitarea unor soluții se lasă cea mai mare putere de control în mâinile celor care sunt cei mai apropiați de aceste probleme.[20]

Însă chiar dacă se duc negocieri în sensul agendei interne ale guvernelor cu privire la ceea ce vizează responsabilitatea socială, observăm că deciziile de cele mai multe ori se iau în baza factorilor politici. De către mediul guvernamental, responsabilitatea socială este considerată ca un instrument de reglementare pentru atingerea obiectivelor economice, de mediu și sociale, dar odată ce politicile de CSR țintesc și facilitatea competitivității globale a companiilor, atunci acestea trebuie lăsate să răspundă mai multor cerințe, decât nevoilor guvernului. Cercetările arată că întrucât se necesită un proces de descentralizare ce încorporează actori neguvernamentali, se deduce o ipoteză a unui decalaj de guvernare internă ce este soluționat prin guvernanță transnațională.[21]

Prin analiza unor noțiuni ce intervin în cadrul procesului de guvernare, se poate înțelege mai bine cum operează guvernele în privința responsabilității sociale. Foucault folosește conceptul de putere, într-un sens pozitiv, întrucât în cadrul relațiilor de putere, se necesită elementul de libertate, ceea ce face ca puterea să poată fi exercitată asupra unor indivizi care conștientizează mijloacele prin care pot să acționeze, să își aleagă tipul de comportament, ca mai apoi să exercite și ei asupra altora, dar în baza capacității de a acționa. Acest lucru este de remarcat întrucât conceptul de guvernare are la baza comportamentul de sine și asupra celorlalți, implicând o serie de actori și creând practicile guvernamentale[22], iar

[18]Steen Valentin, *op. cit*. p. 826.
[19] Ronen Shamir, *The age of responsibilization: on market-embedded morality*, Economy and Society Volume 37 Number 1 February 2008, pp.6-7.
[20]*Ibidem*, pp. 1-3.
[21] Jette S Knudsen, *Op. cit.*, p. 53-55.
[22] Steen Valentin, *op. cit.*, p.830.

acțiunile săvârșite de aceștia fiind unele raționale și responsabile și care pot fi reglementat de către ei înșiși.

O analiză a guvernării reflectă faptul că forțele morale prin care ne sunt sporite capacitățile noastre de a ne guverna pe noi si pe ceilalți sunt cele care fac autoguvernarea să fie una corectă și mai mult decât atât, ca indivizii să resimtă libertatea și autodeterminarea prin care să acționeze.[23]

Responsabilitatea socială poate fi considerată o formă de guvernare, însă nu i se poate atribui o autoritate suverană. Totuși, ea face să conclucreze autorități publice cu corporații pentru a găsi măsuri eficiente de dezvoltare de produse și servicii care să poată fi încadrate ca responsabile.[24] Guvernul limitează activitatea considerată responsabilă social, însă dorește să fie un promotor ce încurajează libertatea de acțiune și dezvoltarea economică din cadrul mediului de afaceri și din cadrul societăților.

Programele de guvernare sunt construite în baza unor strategii și planuri de acțiune specifice, dar aceste programe sunt dependente de capacitatea puterii politice și a autorităților de a atrage și mobiliza diverși agenți externi ce sunt deținători de resurse. Aceste resurse, care gestionate echitabil, se concretizează în factori ce influențează dezvoltarea durabilă. În acest sens, un parteneriat între public și privat, unde există un punct de autoreglementare, de responsabilitate față de acțiuni și efectele lor, ajunge să fie necesar pentru o colaborare eficientă.

Procesul de responsabilizare

Responsabilitatea socială, fiind considerată o nouă tendință, este uneori asociată cu o nouă formă de guvernare, operând prin anumite mecansime. Unul dintre aceste mecanisme este ”responsabilizarea”.

Dacă inițial responsabilitatea socială a fost adusă în atenția publicurilor în vederea descrierii unor acțiuni întreprinse cu privire la contribuția adusă la bunăstarea socială și de mediu, la creșterea economică sau la susținerea dezvoltării durabile și se axa pe concepte provenite din sfera economică, se dezvoltă rapid, închegând cât mai multe politici ce privesc totalitatea unei populații, de la sănătate și igienă, la salarii, asigurări sociale sau ocuparea forței de muncă, la securitate și siguranță etc.

Plecând de la mediul de afaceri, politicile de CSR pătrund rapind în comunitate prin activități filantropice, însă diferențele dintre mediile de proveniență și cele de acțiune creează percepții diverse, implicația guvernamentală fiind necesar.

În viziunea lui Foucault, etica e un fenomen ce se desfășoară în două arii distincte, una vizează adaptarea la reguli și coduri morale generale, iar cealaltă acțiunile voluntare ale persoanei. De aici, vedem că ne putem referi la etică în condițiile în care un individ este liber să gândească și să acționeze fără să fie nevoit să țină cont de factori externi. Cele două concepte de etică și responsabilitate vedem că depind de alegeri, libertate, dar și de relaționarea cu ceilalți. Așadar, indivizii trebuie să dispună de îndeplinirea maximă a responsabilității lor pentru a putea genera bunăstare, pentru ei și pentru ceilalți, prin mijloace morale. Libertatea de care menționam mai sus, nu poate fi absolută, căci intervine autoritatea prin drepturile umane și etice. Pentru ca o persoană să poată să conștientizeze acțiunea morală și ceea ce responsabilitatea presupune, ea are nevoie de un spațiu în care să se desfășoare și în care să nu fie limitată de anumite lucruri deja concepute. Politica de CSR presupune cunoașterea puterii fiecărui membru a unei organizații, astfel încât aceștia să poată acționa cât mai aproape de ceea ce își doresc să obțină, aici fiind vorba de bunăstarea personală și a

[23] McKeen K, *op.cit,* p.10.
[24] Steen Valentin, *op. cit.*, p.831.

celorlalţi.[25] Astfel, o persoană nu poate să acţioneze fără să ţină cont de ceilalţi indivizi cu care intră în contact şi este tentat să interacţioneze, să cunoască, iar mai apoi să lucreze împreună pentru bunăstarea reciprocă. În anumite state, programele de sporire a bunăstării au fost corelate cu dorinţa beneficiarilor de a împărţi responsabilitatea pentru a-şi îmbunătăţi propriile capacităţi de câştig.

Responsabilizarea de care ne propunem să discutăm, îşi îndeplineşte rolul la nivelul actorilor individuali, schiţând noi roluri (angajaţi, beneficiari sociali, manageri, funcţionari publici, cetăţeni, consumatori etc.), care vor da funcţionalitate sarcinii de autoreglementare, acţionând nu doar la nivelul instituţiilor, ci şi la cel al companiilor sau chiar al organizaţiilor non-profit.

Deci, o definiţie a noţiunii de ”responsabilizare” dată de Shamir reflectă că reprezintă ”aşteptarea şi asumarea capacităţilor morale reflexive ale diferiţilor actori sociali, este legătura practică care leagă schema ideală tipică de guvernare cu practicile actuale de pe teren. Responsabilitate spre deosebire de simpla respectare a regulilor, presupune grija pentru îndatoririle cuiva şi pentru aplicarea necoercitivă a anumitor valori ca o motivaţie rădăcină pentru acţiune… Responsabilizarea neo-liberală este unică prin faptul că îşi asumă o agenţie morală care este în concordanţă cu tendinţele atribuite actorilor economico-raţionali: subiecţi autonomi, autodeterminaţi şi auto-susţinuţi a căror calitate morală se bazează pe faptul că acestea evaluează raţional costurile şi beneficiile unui anumit act, spre deosebire de alte acte alternative. Deoarece alegerea opţiunilor de acţiune este, aşa cum o va avea noţiunea neoliberală de raţionalitate, exprimarea voinţei libere pe baza unei decizii auto-determinate, consecinţele.”[26]

Tacticile de responsabilizare din partea guvernelor se concretizează şi în măsuri de a acţiona pentru binele comun, nu prin organe ale statului precum poliţia, instanţele etc., ci prin influenţarea indivizilor din stat să acţioneze în baza sentimentului de responsabilitate. Se creează o categorie de ”cetăţeni activi”, ce îşi vor primi sarcini în diferite sectoare. Responsabilizarea guvernamentală nu se opreşte aici, prin implicarea doar a cetăţenilor, ci se doreşte şi implicarea la nivel instituţional, la nivelul întreprinderilor şi a organizaţiilor, scopul final fiind de a-şi asuma anumite obligaţii socio-morale. ”Sarcinile socio-morale generalizate ale guvernelor, concepute de raţionalitatea pieţei ca pachete de "bunuri de consum", care trebuie eliberate în conformitate cu principiile cost-beneficiu, managementul riscului şi durabilitate, determină o dispoziţie guvernamentală de a responsabiliza entităţile de pe piaţă să asumaţi unele dintre aceste sarcini. Grupurile de consumatori, organizaţiile neguvernamentale pentru drepturile omului şi organizaţiile neguvernamentale care se confruntă deseori cu procese de responsabilitate au început să preseze pentru performanţe de piaţă responsabile şi să vizeze corporaţiile cu o putere politică, pentru guverne. În consecinţă, multe corporaţii şi asociaţii de afaceri pretind acum că au fost responsabile din punct de vedere social”[27]. Ajungând în acest punct, se cere valorificare acestei gândiri introdusă în societate, în mediul public şi cel privat, prin adoptarea unor politici publice, în susţinerea cărora să fie implicaţi, în sensul colaborării, toţi actorii ce derivră din sferele mai sus menţionate în vedere unui beneficiu colectiv.

Prin umare, responsabilizarea tuturor organismelor publice şi private se concretizează într-un set de practici, lăsând deschisă opţiunea unei autoreglementări, acestea ”se bazează cu succes pe noţiunea de datorie morală în raţionalitatea pieţei: a face bine este bun pentru afaceri, iar corporaţia responsabilă devine astfel imediat o autoritate morală.”[28] Guvernarea

[25]Marjo Silatoja, *Op. cit.*, pp.449-456.
[26] Ronen Shamir, *Op. cit*,. pp7-8.
[27]*Ibidem*, pp. 8-9.
[28] *Ibidem*, pp.13.

este, în acest caz, desfăşurată prin mai multe autorităţi care au un plan de acţiune şi care nu uită să îşi asume şi calitatea morală în punerea în practică acestuia.

În loc de concluzii

Cercetările asupra motivelor implicării guvernelor în politicile de CSR au scos în evidenţă că instituţiile politice şi economice naţionale privesc aceste politici publice ca un mod prin care ele şi alţi actori nonstatali pot derula programe şi acţiuni specifice dezvoltării bunăstării. Constatarea la care se ajunge este că se solicită, în mare măsură, implicarea a sectoarelor cheie dintr-un anumit stat pentru ca politicile de responsabilitate socială adoptate de către guvernele naţionale să corespundă cu cerinţele din aria respectivă. Studiile au fost concentrate pe modul în care guvernele naţionale se implică în modelarea politicilor guveramentale cu privire la responsabilitatea socială. Guvernele trebuie să treacă dincolo de sfera lor de activitate, prin contactul cu alte entităţi diverse să poată elabora politici mai ample şi care să ţină cont de nevoile tuturor. Instituţiile şi programele guvernamentale au o putere suficient de mare încât să poată modela societatea, iar pe de altă parte să influenţeze percepţia asupra politicilor şi acţiunilor de responsabilitate socială[29], astfel rolul statului, a guvernelor naţionale ar putea fi considerat, din punctele respective de vedere, ca fiind unul mai mare, decât cel al altor actori.

Implicaţia guvernării prin responsabilizare face ca restructurarea autorităţii să faciliteze responsabilizarea entităţilor economice din cadrul pieţei de a-şi asuma îndatoririle morale şi de bunăstare care au fost atribuite odată societăţii civile şi entităţilor guvernamentale, iar motivul pentru care mediul de afaceri este interesat de acest concept este pentru că îndatoririle morale ale corporaţiilor pot fi cel mai bine realizate atunci când sunt permise să funcţioneze pe baza iniţiativelor voluntare, mai degrabă decât prin reglementări de stat sau prin lege internaţională.[30] Se apreciză că actorii economici, în afara discuţilor cu privire la problematica responsabilităţii sociale corporative, nu interacţionează şi nu gestionează relaţia cu autorităţile publice şi cu societatea în ansamblul ei pentru o dezvoltare sustenabilă şi a unei guvernari echitabile. Deci, putem să luăm în calcul că pe lângă avantajele politicilor de CSR asupra mediului privat, public şi comunitate, este un lian de ”corespondenţă a responsabilităţii sociale într-un mediu comun de protecţie a priorităţilor.”[31]

Wilhem Ropke propune organizarea unui cadru politic şi moral, ”capabil să se menţină deasupra diferitelor grupuri concurenţiale şi diferitelor întreprinderi aflate în concurenţă cu altele. Trebuie ca acest cadru politic şi moral să asigure existenţa unei “comunităţi nedezagregate” şi să garanteze, în sfârşit, o cooperare între nişte oameni “înrădăcinaţi din punct de vedere natural şi integraţi din punct de vedere social”.[32] Societatea apare ca ţel şi condiţie şi presupune diverse acţiuni pentru nu doar pentru o întemeiere corectă, ci mai ales pentru o dezvoltare durabilă.

Intervenţia guvernelor în politicile de responsabilitate socială alături de întreprinderi şi societatea civilă este pentru a putea aborda cât mai multe din interesele din plan intern şi extern, aceste interese urmând să fie transpuse în politici publice. Mecanismul de responsabilizare ocupă un loc deosebit în viaţa indivizilor, indiferent în ce categorii de interese sau grupuri se împart mai apoi. Dacă prin legi sunt obligaţi să acţioneze întru-un anumit mod, sunt limitaţi de către o putere, prin responsabilizarea, indivizii, deşi autonomi în luarea deciziilor şi hotărând în baza capacităţilor lor proprii, acţionează moral şi raţional, asumându-şi faptele şi răpuzând consecinţelor determinate.

---

[29] Jette S Knudsen, Dana Brown, *op. cit*, pp 55-68.
[30] *Ibidem*, pp. 10-11
[31] Dumitru Borţun, *Responsabilitate Socială corporativă de la relaţii publice la dezvoltare durabilă*, Bucureşti, Editura Tritonic, 2011, p. 374-375.
[32] Michel Foucault, *Nasterea biopoliticii*, p 222 .

BIBLIOGRAPHY

1. Borțun, Dumitru, *Responsabilitate socială corporativă de la relații publice la dezvoltare durabilă*, București, Editura Tritonic, 2011
2. Crișan, Camelia*, Corporațiile și societatea, responsabilitate socială corporativă între act voluntar și obligație*, București, Editura Tritonic, 2013
3. Foucault, Michel, *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți*, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2013
4. Foucault, Michel, *Nașterea biopoliticii*, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2007
5. Foucault, Michel, *Trebuie să apărăm societatea*, Cluj-Napoca, Editura Idea Design&Print, 2009
6. Mihali, Ciprian, *Uzuri ale filosofiei*, Cluj-Napoca, Editura Idea Design&Print, 2006
7. Carroll, Archie B., *The Pyramid of Corporate Social Responsibility: Toward the Moral Management of Organizational Stakeholders*, Business Horizons, July-August 1991, 39-48.
8. Knudsen, Jette, Brown, Dana, *Why governments intervene: Exploring mixed policies on corporate social responsibility*, Public Policy and Administration, 2015, Vol 30 (1), 51-72, Sage Journal
9. McKeen K, *Post-Foucauldian governamentality:what does it offer critical social policy analysis?* Critical Social Policy, 29 (3), ISSN 0261-0183, University of Glasgow
10. Shamir, Ronen, *The age of responsibilization: on market-embedded morality*, Economy and Society Volume 37 Number 1 February 2008
11. Siltaoja, Marjo, Malin, Virpi, Pyykkonen, Miikka, *'We are all responsible now':Governamentality and responsibilized subjects in corporate social responsibility*, Management Learning, 2015, Vol. 46(4) 444-460, Sage Journals.
12. Steen, Valentin, Davis, Murillo, *Governamentality and the politics of CSR* , Organizations, Vol. 19(6) 825-843, Sage Journals
13. http://www.michel-foucault.com/concepts/

THE FOREIGN RELATIONS AND SECURITY POLICIES OF THE SOCIALIST REPUBLIC OF VIETNAM

Marian Suciu
PhD Student, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: Currently, many small Asian states play an important role in the development of many international events, due to the fact that their alliances with a great power or their opposition to the influence of a superpower in a region leads to the weakening of the position of that superpower or to the increase of influence of the great power. In this context, the Socialist Republic of Vietnam manages to slow down the maritime expansion of the People's Republic of China in the South China Sea, and the increase of Chinese influence in the area, through its security policies, which include a probable alliance with the United States of America, maintaining good foreign relations with its neighbors and the modernization of its naval and terrestrial military force.
Based on academic articles about international relations in South-East Asia and books on the history of Vietnam and on how the state of Vietnam crafted its contemporary foreign policies, the present paper aims to explain why Vietnam, a state that has been an ally to China, due to its ideology, became one of its enemies in less than 30 years and how Vietnam manages to defend itself from the aforementioned superpower and from other enemies.

Keywords: Socialist Republic of Vietnam, Neighbors, Superpowers, South China Sea, People's Republic of China, Military Power.

În contextul actual al expansiunii teritoriale a Republicii Populare Chineze în Marea Chinei de Sud și a extinderii influenței sale atât în Asia, cât și în Occident, Vietnamul își schimbă viziunea asupra strategiilor de securitate, trecând de la o paradigmă comunistă a cooperării regionale a națiunilor cu aceeași politică de stat la o paradigmă a prioritizării securității statului înaintea cooperării socialiste. Astfel, Republica Socialistă Vietnameză se pregătește de câteva decenii pentru expansiunea chineză prin reînoirea flotei navale și tehnicii militare terestre, dar și prin încercarea de a încheia tratate militare cu Statele Unite ale Americii sau de a colabora cu statele învecinate .

I. Introducere în situația istorică și geopolitică a statului vietnamez

Statul vietnamez a avut parte de o istorie zbuciumată începând cu secolul al XIX-lea, deoarece a fost o pradă ușoară a Imperiului Colonial Francez, care a introdus treptat teritoriul acestui stat în colonia Indochina Franceză, datorită conducerii slabe și lipsei de modernizare în ceea ce privește stilul de guvernare al statului și tehnica militară, spre deosebire de Japonia. Mai apoi, în timpul celui de al Doilea Război Mondial, după ocuparea Franței de către Germania nazistă, acest teritoriu va trece în posesia Imperiului Japonez[1]. Din nefericire, Vietnamul nu a avut o soartă mai fericită nici după cel de al Doilea Război Mondial, fiind amenințat în mod constant de războiul intern, deoarece în partea nordică Ho Chi Minh a impus regimul comunist după declararea independenței Republicii Democrate Vietnameze pe 2 septembrie 1946[2], iar în zona sudică a Vietnamului și pe alte teritorii din Asia de Sud-Est Franța a încercat să recapete controlul coloniei Indochina. Aceste poziționări de forță au dus

[1] Vien Khac Nguyen, *Vietnam: Une Longue Histoire*, Hanoi, Éditions en Langues Étrangères, 1987, pp.202-312.
[2] *Ibidem*,p.313.

la primul război din Indochina (1945-1954) care s-a încheiat prin Pacea de la Geneva, unde s-a căzut de acord că statele din Asia de Sud-Est (Vietnamul, Laosul și Cambodgia) sunt state independente și că la sud de paralela 17 se află statul vietnamez aflat sub influență franceză, iar la nord de această paralelă se află statul vietnamez comunist, iar în 1956 urma să aibă loc alegeri libere în ambele state astfel încât să se creeze o conducere comună care să dirijeze cele două state spre unirea lor într-o singură națiune[3]. Însă aceaste alegeri nu au mai avut loc, deoarece conducerea din Vietnamul sudic, aflată sub influență franceză și americană, nu credea în alegerile libere ce s-ar putea desfășura în nordul Vietnamului[4].

Până la urmă, nu doar că nu au loc alegeri libere, ci izbucnește al doilea război din Indochina sau Războiul din Vietnam (1955-1975), în timpul căruia vietnamezii din nord ajutați de către Uniunea Sovietică, Republica Populară Chineză și alte țări comuniste în lupta împotriva invadatorilor americani și ai aliaților lor. În 1975 războiul se sfârșește printr-o operațiune de asalt a armatei comuniste care ocupă capitala Vietnamului de Sud și astfel reunifică statul vietnamez, într-un singur stat.[5]

Din nefericire, statul vietnamez nu va avea liniște pentru mult timp datorită faptului că regimul care ajunge la putere în Cambodgia, khmerii roșii, nu doar că epurează proprii cetățeni, ci atacă și minoritățile vietnameze. Astfel că statul vietnamez este obligat în 1979 să invadeze statul vecin pentru a opri masacrul, iar Thailanda și Statele Unite se văd nevoite să intervină pentru a opri Vietnamul, de teama unei posibile expansiuni a acestui stat comunist. Totuși, forțele armate vietnameze se retrag din Cambodgia în 1989[6].

După cum vom vedea și mai jos, nici după acest conflict Republica Socialistă Vietnameză nu va avea liniștea dorită, deoarece Republica Populară Chineză, un fost aliat în război, va atenta la teritoriul maritim al statului vietnamez Astfel, acest mic stat va trebui să își schimbe politica de stat, de la una de colaborare doar cu țările care împărtășesc aceeași politică de stat, spre o politică externă de colaborare cu statele care o pot ajuta în lupta împotriva expansiunii Chinei continentale în Marea Chinei de Sud, colaborând nu doar cu Federația Rusă sau Republica Populară Democrată Laos, ci și cu foști inamici, precum Regatul Thailandez sau Statele Unite ale Americii.

II. Relația Republicii Socialiste Vietnameze cu Republica Populară Chineză

Relațiile Republicii Socialiste Vietnameze cu Republica Populară Chineză s-au deteriorat în ultimele patru decenii, deoarece China, care ocupase de nenumărate ori în perioada antică și medievală zona Vietnamului, a aplicat aceeași strategie în 1979 când a invadat „Vietnamul, pentru a-l împiedica să treacă prin Cambodgia spre Thailanda”[7]. Mai mult, Republica Populară Chineză revendică arhipelagurile Parcel și Spratly, care sunt revendicate deopotrivă și de vietnamezi[8]. Această neînțelegere a guvernelor celor două țări asupra posesiei arhipelagurilor a degenerat din 1974 într-un conflict care mocnește, pentru că în acel an forțele navale ale Republicii Populare Chineze i-au evacuat în mod forțat pe vietnamezii de pe insulele Parcel. În aprilie 2004, forțele militare vietnameze au încercat fără succes să își reconfirme poziția de apărători ai unor insule care aparținuseră de drept statului vietnamez în arhipelagul Parcel, dar nu au reușit decât să atragă oprobriul statului chinez

[3] *Ibidem*, pp.376-377.
[4] Donald E. Weatherbee, *International Relations in Southeast Asia: The Struggle for Autonomy*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, p.59.
[5] Mark Atwood Lawrence, *The Vietnam War: A Concise International History*, New York, Oxford University Press, 2008, pp.1-27.
[6] Donald E. Weatherbee, *Historical Dictionary of United States-Southeast Asia Relations*, Lanham, The Scarecrow Press, 2008, pp.19-20.
[7] Robert D Kaplan, *Butoiul de Pulbere al Asiei: Marea Chinei de Sud și sfârșitul stabilității în Pacific, București, Litera, 2016, p.80.*
[8] *Ibidem*, pp.88-89.

continental şi al Thailandei, care a considerat că Republica Socialistă Vietnameză trebuie să îşi găsească dreptatea pe cale diplomatică şi nu prin forţă, dacă într-adevăr are dreptate [9].

Având în vedere că arhipelagurile în dispută au fost ocupate cu forţa de către Republica Populară Chineză, care are o forţă militară extraordinară ce este reînoită anual datorită faptului că bugetul pentru apărare al Chinei continentale este la nivelul celorlalte superputeri, Republica Socialistă Vietnameză a început să investească mai multe fonduri în reînnoirea forţelor militare proprii în speranţa apărării propriului teritoriu de alte posibile agresiuni militare venite din partea Chinei, dacă nu reuşeşte să recucerească insulele ocupate de chinezi.

Cea mai importantă investiţie a Republicii Socialiste Vietnameze în domeniul militar este „achiziţionarea a şase submarine de ultimă generaţie, din clasa Kilo, de la ruşi”[10] şi modernizarea de către Rusia a golfului Cam Ranh, unde numeroase „nave americane – portavioane, distrugătoare, nave de realimentare şi nave spital”[11] s-ar putea să găsească un loc de popas strategic în Asia de Sud-Est.

Cu toate că Vietnamul este în conflict cu China continentală, acest lucru nu înseamnă că Vietnamul s-a înstrăinat cu totul de China, ea fiind dependentă de comerţul cu superputerea vecină. Astfel, „Vietnamul importă din China mai multe bunuri decât din oricare altă ţară – bumbac, maşini, îngrăşăminte, pesticide, aparatură electrică, piele, o mulţime de bunuri de consum”[12].

III. Relaţia Republicii Socialiste Vietnameze cu Federaţia Rusă

Având în vedere conflictul cu Republica Populară Chineză, statul comunist vietnamez îşi consolidează alianţele atât cu marea superputere americană, dar şi cu celălalt jucător important aflat mai aproape de ea, respectiv Federaţia Rusă, care se află mult mai aproape de teritoriul său şi de al inamicului său, China continentală.

Chiar şi înainte de 1990, Rusia a fost un partener stabil al statului comunist vietnamez, aceasta susţinând invazia vietnameză a Cambodgiei din 1978, pentru eliminarea guvernului care simpatiza modul de guvernare chinezesc. După 1980 Mihail Gorbaciov a dus o politică de îmbunătăţire a relaţiilor diplomatice şi economice cu statele din zona Asiei de Sud-Est, în general, şi în mod special cu statul vietnamez[13]. După 1990, Federaţia Rusă a depus eforturi considerabile pentru a rămâne în relaţii bune cu Vietnamul, astfel că preşedintele Putin a semnat un parteneriat strategic în timpul vizitei sale oficiale din 2001[14]. Acest parteneriat strategic s-a concretizat în vânzarea de către Federaţia Rusă a şase submarine de ultimă generaţie şi a modernizării bazei navale din golful Cam Ranh, atât pentru a-i oferi statului vietnamez şansa de a adăposti nave străine militare care să îl protejeze de Republica Populară Chineză, cât şi pentru a avea o bază strategică în Marea Chinei de Sud pentru adăpostul propriilor nave militare. Iniţial, Rusia spera să închirieze această bază navală exclusiv pentru propriile nevoi, dar Vietnamul a refuzat această ofertă[15].

IV. Relaţia Republicii Socialiste Vietnameze cu Statele Unite ale Americii

Datorită tensiunii dintre liderii de la Hanoi şi Beijing pe tema disputelor din Marea Chinei de Sud, vietnamezii au preferat să îşi întărească nu doar relaţiile cu Federaţia Rusă, ci

[9] Donald E. Weatherbee, *International Relations in Southeast Asia: The Struggle for Autonomy,ed.cit.,* pp.134-136.
[10] Robert D Kaplan, *op.cit.*, p.89.
[11] *Ibidem*, p.90.
[12] *Ibidem*, p.92.
[13] *Foreign Policy and National Security Yearbook: Strategic Information and Regulations*, Washington DC, International Business Publications, 2011, p.68.
[14] Donald E. Weatherbee, *International Relations in Southeast Asia: The Struggle for Autonomy,ed.cit..*, p.40.
[15] Robert D Kaplan, *op.cit.*, pp.89-90.

și cele cu Statele Unite ale Americii, în ciuda faptului că America a fost principalul inamic al unității naționale pe durata războiului din Vietnam, dat fiind că americanii i-au sprijinit pe adversarii vietnamezilor comuniști. Întărirea acestor relații dintre cele două state vine pe fondul faptului că Statele Unite ale Americii au ocupat o singură dată sudul Vietnamului, în timp ce China a încercat adeseori să invadeze acest stat. Chiar în prezent, interesul Chinei comuniste este să ocupe o parte din teritoriile maritime care ar aparține Republicii Socialiste Vietnameze[16].

În scopul întăririi relațiilor dintre cele două țări și pentru a oferi o protecție suplimentară împotriva chinezilor, numeroase nave militare americane acostează adeseori în porturile vietnameze[17], iar din iulie 2010 Statele Unite ale Americii și Republica Socialistă Vietnameză încearcă să semneze „un parteneriat strategic de facto americano-vietnamez", iar „la un Forum Regional organizat de asociația ASEAN la Hanoi, […] secretarul de stat de atunci, Hillary Clinton, a declarat că Statele Unite au un <<interes național>> în Marea Chinei de Sud, că sunt pregătite să participle la eforturile multilaterale de rezolvare a disputelor teritoriale din Marea Chinei de Sud și că pretențiile din domeniul maritim trebuie să se bazeze pe realitățile terestre"[18].

De asemenea, începând cu 1995 s-au îmbunătățit și relațiile comerciale dintre cele două țări, astfel că Vietnamul a ajuns să exporte în Statele Unite numeroase produse agricole, în timp ce importa produse tehnologice din America [19]. Datorită crizei economice din 2013, Republica Socialistă Vietnam a reușit să accelereze creșterea economică a proprie țări[20] prin exportul de produse agricole și bunuri de larg consum la prețuri modice către Statele Unite și Occidentul aflat în căutarea de produse mai ieftine decât cele din China comunistă, iar în următorii ani Vietnamul poate „să cunoască o creștere economică spectaculoasă"[21].

Nu în ultimul rând, odată cu reluarea relațiilor diplomatice și economice, li s-a permis autorităților americane și diferiților cetățeni americani să caute rămășițele unor militari americani care au dispărut sau au fost uciși în timpul războiului din Vietnam.

Însă relațiile dintre cele două țări nu sunt întotdeauna perfecte datorită faptului că regimul socialist de la Hanoi nu respectă întotdeauna drepturile fundamentale ale omului, neacordând protecție minorităților etnice și libertate confesională[22]. Acest lucru aduce adeseori critică di partea Statelor Unite ale Americii asupra politicilor interne ale acestui stat[23].

V. Relația Republicii Socialiste Vietnameze cu Regatul Thailandez

Relațiile dintre Republica Socialistă Vietnameză și Regatul Thailandez au fost tensionate încă de la sfârșitul primului război din Indochina datorită faptului că Regatul Thailandez era privit de Statele Unite ale Americii și de către alte state din Occident ca un model de stat modern democratic, în vreme ce statul socialist vietnamez era privit ca un stat dușman al democrației.

Însă, după ce statul vietnamez este reunificat sub conducere comunistă, Regatul Thailandez stabilește relații diplomatice normale cu Republica Socialistă Vietnameză, deoarece aceste două state se consideră state prietene, care ar trebui să cultive buna înțelegere,

[16] *Ibidem,* pp.83-84.
[17] *Ibidem,* p.90
[18] *Ibidem,* p.91.
[19] Donald E. Weatherbee, *International Relations in Southeast Asia: The Struggle for Autonomy, ed.cit.,* p.40.
[20] Florin Popescu, „Forțele economice ale Asiei de Sud-Est", în *Sinteza,* nr.17/2015, p.126.
[21] *Ibidem.*
[22] Donald E. Weatherbee, *International Relations in Southeast Asia: The Struggle for Autonomy,ed.cit.,* pp.238-239.
[23] *Ibidem,* p.40.

cooperarea și respectul mutual[24]. Din nefericire, vietnamezii invadează Cambodgia, iar thailandezii, de frica unei invazii, se poziționează alături de Statele Unite împotriva ocupării Cambodgiei de către Vietnam, fapt care duce la tensionarea relațiilor dintre cele două state din nou[25]. Chiar și după plecarea militarilor vietnamezi de pe teritoriul cambodgian, Regatul Thailandez a rămas reticient față de politica statului socialist vietnamez, pe care o considera o politică de exploatare a conflictelor și a câștigurilor rapide.

În cele din urmă, relațiile dintre cele două state s-au normalizat datorită faptului că statul chinez comunist a devenit o amenințare mai mare pentru ambele țări, unindu-le atât în planul colaborării bilaterale, cât și în planul colaborării cu celelalte state din ASEAN (Asociația Națiunilor din Asia de Sud-Est)[26].

VI. Relația Republicii Socialiste Vietnameze cu Regatul Cambodgia

Bazele unor bune relații internaționale între Republica Socialistă Vietnameză și statul cambodgian au fost puse pe 24 iunie 1967[27], dar din nefericire khmerii roșii ajung la conducerea Cambodgiei și instituie un regim al terorii, în care doar țăranii cambodgieni erau singurii cetățeni de bază ai statului, iar orășenii și minoritatea vietnameză este persecutată și masacrată, fapt ce duce la intervenția statului vietnamez printr-o invazie militară[28]. Forțele vietnameze se vor retrage abia în 1989, pentru a permite observatorilor Națiunilor Unite să organizeze alegeri libere în 1993 și astfel să se formeze un nou parlament și guvern care să conducă noul stat cambodgian[29].

În ciuda faptului că noul guvern ales este format atât din membrii ai partidului anti-vietnamez FUNCINPEC, cât și ai Partidului Poporului Cambodgia, partid pro-vietnamez, și în pofida stabilirii unor relații diplomatice normale între cele două state, numeroși oameni se revoltă împotriva vietnamezilor aflați pe teritoriul cambodgian, cauzând incidente grave[30]. O posibilă explicație poate fi că aceștia considerau că cetățenii de origine vietnameză le fură locurile de muncă și le colonizează teritoriul.

VII. Relația Republicii Socialiste Vietnameze cu Republica Populară Democrată Laos

Spre deosebire de relațiile cu alte state învecinate, relația dintre Republica Socialistă Vietnameză și Republica Populară Democrată Laos este una deosebită, deoarece ambele state au același tip de regim socialist de conducere, astfel că au reușit să se completeze și să coolaboreze[31]. Mai mult decât atât, statul socialist laosian considera statul socialist vietnamez un fel de frate mai mare de la care trebuia sa învețe despre lupta împotriva americanilor, dar mai târziu statul laosian va fi cel care se va deschide primul spre economia de piață și va oferi lecții fratelui mai mare vietnamez[32].

---

[24]Vu Nguyen Tung, „Vietnam-Thailand Relations after the Cold War", în *International Relations in Southeast Asia: Between Bilateralism and Multilateralism,* N. Ganesan și R. Amer (eds.), Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, pp.67-68.

[25] Donald E. Weatherbee, *Historical Dictionary of United States-Southeast Asia Relations,* Lanham, The Scarecrow Press, 2008, pp.19-20.

[26] David W.P. Elliott, *Changing Worlds: Vietnam's Transition from the Cold War to Globalization,* New York, Oxford University Press, 2012, passim.

[27]Carlyle A. Thayer, „Cambodia and Vietnam: Good Fences Make Good Neighbours" , în *Cambodia: Progress and Challenges since 1991*, Pou Sothirak, G. Wade și M. Hong (eds.), Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2012, p.62.

[28] Donald E. Weatherbee, *Historical Dictionary of United States-Southeast Asia Relations,* ed,cit., pp.19-20.

[29] Carlyle A. Thayer, *op.cit.*, pp.62-63.

[30]*Ibidem,* pp.63-64.

[31]*Laos: Foreign Policy and Government Guide – Volume 1: Strategic Information and Developments,* Washington DC, Internaitonal Business Publications, 2015, p.116.

[32]*Ibidem,* pp.116-117.

În concluzie, putem afirma că relațiile externe ale Vietnamului cu țările învecinate sunt tensionate, cu excepția relațiilor cu Republica Populară Democrată Laos, cu care menține foarte bune relații datorită faptului că ambele țări sunt conduse de regimuri socialiste similare. Pentru a contracara o posibilă invazie chinezească, Republica Socialistă Vietnameză a achiziționat de la Federația Rusă submarine performante și tehnologie de ultimă generație, iar de la Statele Unite ale Americii are promisiunea că va apăra teritoriile de drept ale Vietnamului, promisiune care este periodic recomfirmată prin staționarea navelor militare americane în porturile sale.

BIBLIOGRAPHY

Foreign Policy and National Security Yearbook: Strategic Information and Regulations, Washington DC, International Business Publications, 2011.

Laos: Foreign Policy and Government Guide – Volume 1: Strategic Information and Developments, Washington DC, International Business Publications, 2015.

Mark Atwood Lawrence, *The Vietnam War: A Concise International History*, New York, Oxford University Press, 2008.

Elliott David W.P., *Changing Worlds: Vietnam's Transition from the Cold War to Globalization,* New York, Oxford University Press, 2012.

Kaplan Robert D, *Butoiul de Pulbere al Asiei: Marea Chinei de Sud și sfârșitul stabilității în Pacific, București, Litera, 2016.*

Nguyen Tung Vu, „Vietnam-Thailand Relations after the Cold War", în *International Relations in Southeast Asia: Between Bilateralism and Multilateralism,* N. Ganesan și R. Amer (eds.), Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, pp.67-91.

Nguyen Vien Khac, *Vietnam: Une Longue Histoire,* Hanoi, Éditions en Langues Étrangères, 1987.

Popescu Florin, „Forțele economice ale Asiei de Sud-Est", în *Sinteza*, nr.17/2015, pp.122-127.

Thayer Carlyle A., „Cambodia and Vietnam: Good Fences Make Good Neighbours", în *Cambodia: Progress and Challenges since 1991*, Pou Sothirak, G. Wade și M. Hong (eds.), Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2012, pp.62-80.

Weatherbee Donald E., *International Relations in Southeast Asia: The Struggle for Autonomy,* Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.

Idem, Historical Dictionary of United States-Southeast Asia Relations, Lanham, The Scarecrow Press, 2008.

NATIONALISM AND A MULTICULTURAL SOCIETY

Adrian-Claudiu Stoica
Assoc. Prof., PhD, University Politehnica of Bucharest

Abstract: Europe, a land of nation-states, has become a multicultural area in the last decades. Due to the increased demand for labor, Europeans have accepted in their countries a lot of immigrants in search of a better life. Some of them have already been assimilated, while others are in the process of being integrated. However, some of them refuse to integrate. Cultural differences can contribute to the spiritual enrichment of a society, but can also lead to tensions between people. In this context tendencies towards xenophobia have arisen, which makes us doubt whether multiculturalism is a success.

Keywords: nationalism, nation-state, culture, multicultural society, multiculturalism.

Conceptul de națiune a îmbrăcat un sens modern în viziunea enciclopediștilor din Secolul Luminilor, noțiunea desemnând o comunitate caracterizată printr-o istorie comună și care își manifestă totodată adeziunea față de colectivitate. Invocarea unei istorii comune a început să reprezinte simbolul unității și nu persoana regelui. La 1789, ideea de națiune a îmbrăcat un sens politic, prin intermediul său proclamându-se suveranitatea poporului, devenită sursa puterii în detrimentul monarhului. În secolul al XIX-lea, ideea de națiune a fost asociată cu libertatea și democrația, impulsionând mișcările de independență ale unor popoare precum grecii, sârbii, ungurii, polonezii, românii sau constituirea unor state-națiuni precum Germania sau Italia. Ideea națională a fost adoptată la început de revoluționarii de stânga, pentru ca, spre sfârșitul secolului al XIX-lea, să fie preluată și promovată de doctrinarii de dreapta. Ca urmare, interpretarea s-a modificat substanțial, nemaifiind invocate dobândirea libertății și a independenței în raport cu puterile dominatoare, fiind evidențiată „națiunea istorică", care trebuia protejată pentru a nu-și pierde valorile ce o definesc. Ernest Renan a realizat prima abordare modernă a ideii de națiune, în cadrul unei conferințe desfășurate la Sorbona în 1882 (*Ce este o națiune?*) el afirmând că apartenența la o națiune presupune un sentiment de adeziune. Concepția germană se bazează pe ideile lui Johann Gottfried Herder, Johann Gottlieb Fichte și Theodor Mommsen, care considerau că națiunea reprezintă o comunitate caracterizată prin limbă, rasă și cultură comune. Pentru a combate viziunea germană, Renan subliniază că națiunea presupune o alegere, invocând cazul Elveției (unde sunt vorbite mai

multe limbi în cadrul aceleiaşi naţiuni sau al statelor anglo-saxone (care vorbesc aceeaşi limbă în ciuda faptului că reprezintă naţiuni diferite).

Ca urmare a afluxului de imigranţi, Europa Occidentală a dobândit profilul unui spaţiu multicultural, în totală contradicţie cu „proiectul" iniţial al statului-naţiune. Mai mult de un secol statele din regiune au luat toate măsurile pe care le aveau la dispoziţie pentru omogenizarea etnică, plecându-se de la considerentul că naţiunea cuprinde oameni care deţin o limbă comună şi împărtăşesc aceleaşi valori istorice şi culturale. Viziunea franceză asupra naţiunii are, în principal, o componentă politică şi voluntaristă, ceea ce presupune acceptarea acelorași valori civice, dincolo de distincţiile referitoare la limbă, cultură sau religie[1].

Cu toate că francezii invocă „naţiunea politică", nu au ezitat să desfăşoare o politică de deznaţionalizare, transformându-i în francezi pe cei care nu vorbeau limba franceză şi reprezentau circa jumătate din populaţia ţării. Modelul german presupune identificarea naţiunii cu etnia. Constituirea naţiunilor şi apoi a statelor-naţiuni nu a creat mari dificultăţi în Europa Occidentală. Însă, atunci când modelul occidental al statului-naţiune a fost preluat şi pus în practică în Europa Centrală şi de Răsărit a condus la crearea unor aşa-numite state-naţiuni care erau, în realitate, multinaţionale. În mod inevitabil au apărut tensiuni care au condus la adoptarea unor măsuri radicale, pornind de la schimburi de populaţie până la genocid[2]. Structura etnică a acestor state s-a modificat radical în favoarea populaţiei majoritare. Pe de altă parte, au început să se manifeste tensiuni în Europa Occidentală, un spaţiu odinioară mult mai omogen. În ultimele decenii, Occidentul a primit un număr mare de imigranţi în căutarea unei vieţi mai bune şi a unei societăţi mai sigure. Fără îndoială că şi Europa avea nevoie de aceştia, devenind forţa de muncă menită să suplinească declinul demografic al ţărilor occidentale. Imigranţii au fost asimilaţi „în grade diferite", dar unii refuză să se supună procesului de integrare. În general, musulmanii opun cea mai mare rezistenţă[3]. Procentul musulmanilor din Franţa este apreciat (cifrele diferă foarte mult), de la un nivel minim de 3,5% din populaţie la unul maxim de 11%. Urmează apoi ţări cu un procent mai mic dar semnificativ (5% din populaţie): Germania, Belgia, Austria, Olanda. Completând procentul musulmanilor cu acela al altor comunităţi provenite din Africa sau Asia, rezultă un procent de circa 10% din populaţie posesoare a unei culturi mult diferite de cea europeană[4]. Lor li se alătură imigranţii din răsăritul Europei, cu aceştia occidentalii împărtăşind totuşi o cultură comună. Întâlnirea dintre culturi poate avea efecte pozitive, sporind dinamismul unei

[1] Lucian Boia, *Sfârşitul Occidentului? Spre lumea de mâine*, Bucureşti, Humanitas, 2013, p. 72.
[2] *Ibidem*, p. 73.
[3] *Ibidem*, p. 74.
[4] *Ibidem*, p. 75.

societăți, dar poate genera, totodată, excludere și tensiuni. La marginea orașelor s-au constituit cartiere sărace ale imigranților. „Revoltele urbane" din Franța, țară care s-a dorit a fi vârful de lance al promovării multiculturalismului, sunt edificatoare în acest sens. În Olanda, o țară tolerantă prin excelență, tendințele xenofobe s-au acutizat. Cancelarul german, Angela Merkel, declara în anul 2010 că multiculturalismul „a eșuat în totalitate", iar în 2015 tonul său rămânea la fel de pesimistă: „Multiculturalismul generează societăți paralele, astfel că rămâne o iluzie".

Ce se va întâmpla în continuare? Cert este că valurile de imigranți, a căror presiune s-a intensificat în ultima vreme, au alimentat manifestările ultranaționaliste și xenofobe din țările europene. Naționalismul se află în „ascensiune", cu deosebire în Europa și Statele Unite, manifestându-se fie prin tendințe separatiste în cadrul unor state (Catalonia în Spania sau Scoția în Marea Britanie), fie prin exacerbarea doctrinelor populiste de dreapta. Partidul Alternativă pentru Germania (AfD) a reușit să obțină 94 de locuri în Bundestag, în timp ce Marin Le Pen, „liderul" Frontului Național a reușit să adune o treime din voturi la alegerile prezidențiale din Franța. Naționaliștii s-au impus în cadrul alegerilor din Ungaria, Austria, Cehia și Polonia. Naționalismul nu are însă, în mod exclusiv, o conotație negativă. Reprezintă o moștenire a istoriei și, cu toate că deocamdată nu este clar dacă exacerbarea actuală a tendințelor naționaliste nu reprezintă o fază trecătoare a spectrului politic din unele state europene, va continua să existe cu o intensitate mai mică sau mai mare. Naționalismul îi poate determina pe oameni să conlucreze în vederea realizării unui viitor mai bun. Pe de altă parte însă, poate produce conflicte și crea nedreptăți și intoleranță. Din nefericire, manifestările naționaliste actuale promovează tocmai latura întunecată a conceptului, respectiv intoleranța. Statele-naționale de astăzi s-au constituit ca urmare a promovării unor idei naționaliste, lansate mai întâi de intelectuali și apoi promovate în cadrul maselor. Uniunea Europeană și-a asumat misiunea de a combate naționalismul de pe continent. După Al Doilea Război Mondial, Comunitatea Europeană a Cărbunelui și Oțelului (CECO), organizația care s-a aflat la temelia Uniunii Europene, și-a propus să intensifice raporturile economice între cele șase state fondatoare și să prevină declanșarea unui nou război de proporții. Astăzi nu mai poate fi luat în calcul un conflict militar între statele europene, întrucât reprezentanții statelor membre discută în cadrul forului cu sediul la Bruxelles, din acest punct de vedere, fără îndoială că Uniunea Europeană dovedindu-se o poveste de succes. Dar statul-național nu și-a pierdut din vigoare, în timp ce statul-națiune european a devenit un vis tot mai îndepărtat. Conducerea

Uniunii Europene aparţine guvernelor naţionale, ale căror structuri rămân puternice, iar birocraţia s-a întărit.

Articolul 2 din Tratatul Uniunii Europene (TUE) precizează că principalele valori care se află la baza Uniunii sunt libertatea, egalitatea, statul de drept, respectarea drepturilor omului într-o societate care înţelege să respecte pluralismul, nondiscriminarea şi toleranţa. Uniunea Europeană nu deţine însă un mecanism de garantare a drepturilor fundamentale în cadrul ţărilor care o compun. Poate, cel mult, să utilizeze procedura din Articolul 7 al Tratatului UE, doar în situaţia în care o treime dintre ţările membre, Parlamentul European şi Comisia Europeană se pronunţă în acest sens. Potrivit Articolului 7 al Tratatului UE, Consiliul Uniunii Europene poate să semnaleze faptul că un stat membru al Uniunii nu respectă principiile cuprinse în Articolul 2 al Tratatului UE. Procedura presupune audierea poziţiei statului în cauză de către Consiliul UE, care îi înaintează o serie de recomandări. Dacă aceste recomandări nu sunt luate în consideraţie iar statul nu adoptă măsurile indicate, Consiliul UE poate hotărî suspendarea unor drepturi prevăzute în tratate, printre care a dreptului de vot în cadrul Consiliului UE. Totuşi, Uniunea Europeană nu poate exercita o presiune reală asupra statelor care înregistrează derapaje în ceea ce priveşte normele democraţiei.

Referitor la raporturile dintre imigranţi şi populaţia autohtonă, în 2017, cancelarul Angela Merkel îndemna la o mai bună cunoaştere reciprocă. În opinia sa, imigranţii să respecte valorile Germaniei referitoare la „toleranţă, deschidere, libertate a religiei şi libertate de exprimare”, iar germanii „să profite de acest lucru ca de o posibilitate de a învăţa şi de a experimenta mai mult”. Aceasta să fie cheia problemei? Viitorul ne va aduce răspunsul. Cert rămâne faptul că trebuie identificată o soluţie, întrucât Europa actuală aparţine nu doar „vechilor europeni” ci şi „noilor europeni”, veniţi pe continent în ultimele decenii sau în ultimii ani.

THE ROLE OF RELIGION IN INTERNATIONAL RELATIONS

Monica Meruțiu
Assist. Prof., PhD, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

Abstract: The religion of the twenty first century shapes social organizations, state institutions and overall the international relations. Rather ignored in most analyses of the international relations, religion today makes its way not only in the image of a 'renaissance' or resurgence which bring to the front various fundamentalisms and religious justifications for terrorism, but also as a factor in a variety of contexts in the IR field.

This article explores the relationship between religion and migration; a special focus will be on analyzing the essential involvement and role of the Catholic Church. It aims at exploring Vatican's actions and projects towards migrants and refugees, approaching the global migration phenomenon as one of the main challenges for our world today, having at its center the ongoing refugee crisis, analyzing the dialogue and pastoral initiatives, the very recent 20-point action plan for governments entitled 'Responding to Refugees and Migrants: Twenty Action Points' (2017).

The paper will explore the role of religion in the communication process involved in the refugee crisis, arguing that we should welcome, protect, t promote, and integrate migrants, refugees and victims of human trafficking (Pope Francis).

Keywords: Refugee crisis, migration, religion, Vatican, interreligious dialogue.

1. Introduction. The Catholic Church and Migration

In our globalized world facing violence and conflicts, stringent challenges such as violations of human rights, various types of discrimination, the refugee crisis, one keyword echoes and makes its way both in the private and public agendas- *tolerance*; fighting against all forms of intolerance, aiming at putting an end to all forms of discrimination and ultimately reaching and building what could be called the project of *re-learning to be human*. It reminds us all that acceptance of the *other* is built on epistemological attitudes, on knowledge and dialogue, on remaining committed to the strong values that are at the foundation of a just and peaceful society called to act as a community despite the inherent and intensified diversity of our world today.

The Vatican's actions and projects towards migrants and refugees have approached the global migration phenomenon considered to be one of the main challenges for our world today. Its actions and initiatives illustrate the consistent involvement under various forms, from the dialogue and pastoral initiatives, to the Apostolic Constitution *Exsul Familia* published in August 1952, *The Pontifical Commission for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People* established as early as 1970 then transformed in *The Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People* (1988), the Catholic policies for interreligious dialogue expressed in the document *Erga migrantes Caritas Christi* (2004), to the very recent 20-point action plan for governments entitled *Responding to Refugees and Migrants: Twenty Action Points*.

The Catholic Church has had an active involvement in various actions related to migrants, refugees and asylum seekers. Human mobility has been and remains a focus and consequently various documents and encyclicals analyze the complexities of migration.

The displacement caused by the horrors of World War I was one of the main priorities of the papacy of Pope Benedict XV whose efforts were directed to providing assistance to prisoners of war and refugees. In this sense he appointed a special *Ordinary* "aiming with this means to provide better religious assistance to the refugees lay people and, at the same time, to those who are gathered in small centers who require very special assistance".[1]

Pope Benedict XV founded the *College for Migrants* whose goal was to offer priests the special formation their pastoral work with these categories of people required; to cover for the expenses of the College *a special collection to be taken in a National Emigrant's Day*. This idea would be later developed by the *Exsul Familia* (1952)*:* "They (Pastors) must do their best, using the methods that seems most useful, to ensure the success both of the Day for Italian Emigrants, to be held annually, and of the collection for the spiritual assistance of migrants...We request that in parishes where all or most of the members are of Italian descent there be celebrated an annual Day for Italian Migrants...Similarly, this should also be done with necessary modifications, for migrants of other nationalities and languages, so that a Day for Migrants may be celebrated throughout the whole Catholic world at one and the same time, on the first Sunday in Advent."[2]

The Apostolic Constitution of Pope Pius XII, *Exsul Familia* represents a first landmark in the Catholic Church's teaching on migration. It constituted the first official document of the Vatican to direct its attention to the challenges of offering spiritual assistance to migrants. With its first statement it sets the framework of the analysis by reflecting on the *émigré Holy Family of Nazareth, fleeing into Egypt*, as *the archetype of every refugee family*. Thus, the inherent mission of the Church is affirmed in terms of assistance to all categories of migrants, refugees, exiles: "The émigré Holy Family of Nazareth, fleeing into Egypt, is the archetype of every refugee family. Jesus, Mary and Joseph, living in exile in Egypt to escape the fury of an evil king, are, for all times and all places, the models and protectors of every migrant, alien and refugee of whatever kind who, whether compelled by fear of persecution or by want, is forced to leave his native land, his beloved parents and relatives, his close friends, and to seek a foreign soil."[3]

The encyclical also reflects on the past, recalling the implication of the Church from the time of the Bishop of Milan, St. Ambrose, who released and offered protection to the prisoners taken after the defeat of the Emperor Valentine; it reviews the Catholic aid to the people touched by the atrocities of war, especially the First and Second World Wars, while looking at the future and outlining various norms for future action.

The Pontificate of John XXIII mirrored a special care and preoccupation for migrants and refugees: "We feel no less anxiety for the lot of those who, from the need to seek a means of livelihood or because of the wretched conditions in their native countries forced to leave their own land. The difficulties and hardships these have to endure are numerous and

[1] Ezio Marchetto, The Catholic Church and the Phenomenon of Migration: An Overview, Center for Migration Studies,
New York, 1989, p. 8, http://cmsny.org/wp-content/uploads/2017/03/Marchetto-The-Catholic-Church-and-the-Phenomenon-of-Migration.pdf, Accessed on December 20th, 2017.
[2] *Ibidem*, p. 9.
[3] Pius XII, Encyclical Letter *Exsul Familia Nazarethana*, August 1, 1952, www.papalencyclicals.net/pius12/p12exsul.htm, Accessed on December 17th, 2017.

considerable, for they have been brought from their father's home to distant lands, and often have to live, in crowded cities and amid the noise of factories, a life very different from that based on their ancestral customs, and sometimes, what is worse, gravely harmful and opposed to Christian virtue."[4]

John XXIII was the initiator of the Second Vatican Council (1962-1965), the *aggiornamento* of Church structures and a step forward to an *increasing commitment to evangelization and human promotion*. The challenges of the phenomenon of migration were addressed by the Council "which was to insist on the dignity and rights of immigrants and on the cultural dimension of the migratory phenomenon; the causes that gave rise to migration, old and new, were denounced, that is, disorderly economic development and certain political and economic choices; and the conviction was expressed that in her catholicity the Church would become a sign and instrument of new orders that would also favour immigrants."[5]

Author of two major encyclicals, *Mater et Magistra* and *Pacem in Terris*, John XXIII was profoundly aware of the importance of international relations in modern times, he is considered to have played an essential role in the positive outcome of the Cuban Missile Crisis, "he supported international organizations which, on the basis of the most recent economic and social statistics, fostered better relations among countries in the communal striving toward a more just society."[6]

The 1960's represented a *tumultuous decade*- increasing migration from the Third World countries, intra-European migratory flows, refugees - andthe Church sought to give a pastoral response to these provocative events of international migration.

The encyclical *Popolorum Progressio* (*On the Development of Peoples*) was written as a response to the crises of the late 1960s and it revealed Pope Paul VI's care for the stringent challenges of his time such as poverty, social injustice and conflict, and his appeal for international cooperation that would eventually lead to a global development of the common good. Familiar with the struggles and difficulties of vulnerable areas in Africa, Latin America, Palestine or India, that the Pope visited on various occasions, his encyclical *Popolorum Progressio* becomes the voice of the *hungry nations of the world* crying out *to the peoples blessed with abundance*, insisting on "the duty of giving foreigners a hospitable reception", conceived as "a duty imposed by human solidarity and by Christian charity, and it is incumbent upon families and educational institutions in the host nations."[7] The encyclical also touches upon issues such as the effects of colonialism; addressing both the positive and the negative side of the phenomenon.

The papal letter formulates the project of a *true humanism* that steps away from the *closed off from God* humanism, as expressed by Henri de Lubac in *Le drame de l'humanisme*

[4] John XXIII, Encyclical Letter *Ad Petri Cathedram*, June 29, 1959, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.html, Accessed on December 17th, 2017.
[5] Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, *Erga Migrantes Caritas Christi*, 2004, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_en.html, Accessed on December 17th, 2017.
[6] Ezio Marchetto, *op.cit.*, p. 13.
[7] Paul VI, Encyclical Letter *Populorum Progressio: On the Development of Peoples*, March 26, 1967, www.papalencyclicals.net/pius12/p12exsul.htm, Accessed on December 17th, 2017.

athée, advocating for a *new humanism*, "one which will enable our contemporaries to enjoy the higher values of love and friendship, of prayer and contemplation".[8]

The *Justitia et Pax* (*Justice and Peace)* Commissionwas created at the request of Pope Paul VI within the Church's central administration in order to contribute to the progress of poorer nations and international social justice, urging all men "to pool their ideas and their activities for man's complete development and the development of all mankind."[9]

Towards the end of the twentieth century, as migration became a global phenomenon, the Church reiterated its concern and care for the migrants, perceived as a responsibility of the Church: "Emigrants, on account of the peculiar nature of the Church [that of being the pilgrim people of God], are not outsiders."[10]

John Paul II, the *Pilgrim Pope*, showed a special concern for the phenomenon of migration and it is implications: "Migration always has two aspects, diversity and universality. The former comes from the meeting between diverse individuals and groups of people and involves inevitable tension, latent rejection and open polemics. The latter is constituted by the harmonious meeting of diverse social subjects who discover themselves in the patrimony that is common to every human being formed as it is by the values of humanity and fraternity. There is a mutual enrichment when diverse cultures come into contact."[11]

Between 1985-2002 the annual Migration Day messages are authored by John Paul II; they all emphasize the need for solidarity, for showing respect of human rights, insisting on welcoming the stranger: "hospitality extended to the stranger, whatever his religious belief, in the rejection of all racial exclusion or discrimination, in the recognition of the personal dignity of every man and woman and, consequently, in the commitment to furthering their inalienable rights."[12]

As Nicholas DiMarzio reflected in his article *John Paul II: Migrant Pope Teaches on Unwritten*

Laws of Migration, "the teaching of John Paul II on migration gives us a legal framework to understand this complex public policy issue. This legal framework is rooted in human dignity and freedom, without which the human laws necessary to guide migration and the common good can never be correctly formed."[13]

Erga Migrantes Caritas Christi (*The love of Christ towards Migrants*) was a document issued by The Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People in 2004. It both summarizes the teachings in all previous documents and contextualizes them in the present era, examining the pastoral response to changing conditions of migration.

---

[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem.*
[10] Pontifical Commission for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, *Church and Human Mobility*, May 26, 1978, http://www.acmro.catholic.org.au/about/church-documents-on-migration/the-teaching-of-the-universal-church/other-vatican-documents/414-circular-letter-to-episcopal-conferences-church-and-human-mobility/file, Accessed on December 17th, 2017.
[11] *Migration Day Message*, 1991, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/migration.index.html, Accessed on December 17th, 2017.
[12] *Migration Day Message*, 1999, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_22021999_world-migration-day-1999.html, Accessed on December 21st, 2017.
[13] Nicholas DiMarzio, "John Paul II: Migrant Pope Teaches on Unwritten Laws of Migration", in Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy, volume 21, Issue 1, 2012, p. 214.

Pope Benedict XVI continued on the same path as his predecessors in expressing *the maternal concern of the Church in the vast sector of migration*. His 2011 message for the 97th World Day of Migrants and Refugees, entitled *One human family* synthesizes his vision: "All, therefore, belong to one family, migrants and the local populations that welcome them, and all have the same right to enjoy the goods of the earth whose destination is universal, as the social doctrine of the Church teaches. It is here that solidarity and sharing are founded."[14]

2. The Refugee Crisis.

At the end of 2015, 65.3 million people were displaced globally, according to the United Nations Refugee Agency (UNHCR)[15]. The responses from Western countries varied, however there was an overwhelming dominant exclusionary rhetoric. The religious element played a particularly important role in shaping the discourses revolving around the ongoing refugee crisis. As most refugees belonged to predominantly Islamic countries they were assumed to be Muslim[16] and then further associated with the danger of terrorism or various security threats[17].A crisis of solidarity soon developed; as Zygmunt Baumann reflected in a *New York Times* interview "The Refugee Crisis Is Humanity's Crisis": "Refugees are worldless in a world that is spliced into sovereign territorial states, and that demands identifying the possession of human rights with state citizenship. This situation is further compounded by the fact that there are no countries left ready to accept and offer shelter and a chance of decent life and human dignity to the stateless refugees."[18]

With the beginning of his Pontificate Pope Francis indicated that the phenomenon of migration would hold a central place when his first visit as Roman Pontiff was dedicated to the migrants on the island of Lampedusa, an important entry point for migrants and asylum seekers. Pope Francis expressed his concerns that the world today is experiencing a *globalisation of indifference* and that *we have become used to the suffering of others*. As the phenomenon continued to amplify and more persons forcibly displaced, Pope Francis reiterated that "each of them has a name, a face, and a story, as well as an inalienable right to live in peace and to aspire to a better future for their sons and daughters."[19]

With every address the emphasis was placed on the importance of offering migrants and refugees *adequate and dignified initial accommodation.* Opposing any arbitrary

[14]*Migration Day Message*, 2011, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20100927_world-migrants-day.html, Accessed on December 21st, 2017.
[15] Around 22.5 million of them are refugees, over half of them are under the age of 18.
[16] Despite the fact that most refugees are from countries where Islam is the dominant religion and consequently assumed to be Muslim, many of them are Christian, Yazidis, Baha'i, Druze etc.
[17] The stereotype association between 'refugee' and 'terrorist' has become rather common in the public discourse and shaped the responses to the phenomenon by addressing almost exclusively the 'security' dimension in the detriment of the 'solidarity' one.
[18] B. Evans and Z. Baumann, "The Refugee Crisis Is Humanity's Crisis", in *The New York Times*, https://www.nytimes.com/2016/05/02/opinion/the-refugee-crisis-is-humanitys-crisis.html, Accessed on December 21st, 2017.
[19] Pope Francis: "Each migrant has a name, a face, and a story", *Vatican Radio*, http://en.radiovaticana.va/news/2016/09/17/pope_francis_%E2%80%98each_migrant_has_a_name,_a_face,_and_a_story%E2%80%99/1258801, Accessed on 21 December 2017.

expulsions of migrants and refugees as not a suitable solutions, The Pope, *considered to be the voice of compassion of the world's refugees* made a reference to various widespread programmes of welcome, which favor *a personal encounter and allow for greater quality of service and increased guarantees of success*. Time and again his plea was directed to parishes, convents, monasteries, urging Christians across Europe to open up their homes to refugees, announcing that Vatican will take two families "fleeing death" in the Middle East.

In July 2017 Vatican's Migrant and Refugees Office (Dicastery for promoting Integral Human Development) issued a set of *Twenty Pastoral Action Points* and *Twenty Action Points for the Global Compacts*, focusing on implementing four actions – *to welcome, to protect, to promote, to integrate* – in the attitudes and actions of Christian communities and of all those concerned with those who are forced to flee, and in international and national policies. The *Migrants and Refugees* section is personally directed by Pope Francis, whose efforts are directed to ensure that *those forced to flee are not shut out or left behind*, and is commited to help those *forcibly displaced by conflict, natural disaster, persecution or extreme poverty*, as well as victims to human trafficking.

The document *Responding to Refugees and Migrants: Twenty Action Points for the Global Compacts* begins with a reflection on past actions, assistance and special pastoral attention received offered by the Catholic Church and its continuous efforts to act and *continue this work in solidarity with them and in cooperation with the international community*: "Even amidst the current crisis, experience teaches that effective, shared responses are available. The Church looks forward to working together with the international community to promote and adopt such measures to protect the dignity, rights and freedoms of all persons currently on the move, including forced migrants, victims of human trafficking, asylum seekers, refugees and internally displaced persons. The United Nations processes to produce Global Compacts, one on safe, orderly and regular migration, and the other on refugees, are a unique opportunity to respond together through international cooperation and shared responsibility."[20]

The Twenty Action Points rooted in the Catholic Church's practices in responding to the needs of migrants and refugees, aims at providing guidance to policy-makers and all those concerned and involved in assisting those affected and vulnerable. The above-mentioned actions- *to welcome, to protect, to promote, to integrate*- are the pillarsof the document, indeed *each is an active verb and a call to action*, and "starting from what is currently possible, their ultimate goal is the building of an inclusive and sustainable common home for all."[21]

The first section, *To Welcome: Enhancing Safe and Legal Channels for Migrants and Refugees* holds that *migration should be safe, legal and orderly, and the decision to migrate voluntary*. The second section, *To Protect: Ensuring Migrants' and Refugees' Rights and Dignity*, underlines the imperativness of a *holistic and integrated approach, with a focus on the centrality of the human person*. The holistic approach is considered to be effective in stepping away from any *harmful stereotypes.* The last two sections, *To Promote: Advancing Migrants' and Refugees' Integral Human Development* and *To Integrate: Enriching Communities through Wider Participation of Migrantsand Refugees*, make a specific reference to the international community encouraged to include refugees, asylum seekers and labour migrants in their development plans and this *acceptance* is considered to be a twofold

[20] *Responding to Refugees and Migrants: Twenty Action Points for the Global Compacts*, 2017, https://migrants-refugees.va/20-action-points, accessed December 21st, 2017.
[21] *Ibidem.*

opportunity *for new understanding and broader horizons*. Those accepted have the responsibility *to respect the values, traditions and laws of the community which takes them in*, and the other side is *called to acknowledge the beneficial contribution which each immigrant can make to the whole community*: "both sides are mutually enriched by their interaction, and the community as a whole is enhanced by a greater participation of all its members, both resident and migrants. This is also true for the migrant or refugee who chooses to return home."[22]

The other document, *The Twenty Pastoral Action Points* is directed to the use of the Church's dioceses, parishes and religious congregations, by various Catholic organizations or at the level of civil society, media, *inviting everyone to join in reflection, prayer, communication and action*.

The message which Pope Francis has prepared for the 104th World Day of Migrants and Refugees to be celebrated on 14 January 2018, entitled "Welcoming, protecting, promoting and integrating", is yet another invitation to us all to contribute to the processes underway at the international level.

All the addresses by Pope Francis beyond those dedicated to the *World Day of Migrants and Refugees*[23], as well as continuous interventions by the *Pontifical Council for Migrants and Itinerant People* reveal the engagement of the Church to any form of injustice, violence and abuses that people are facing in various areas of the world.

Bibliography:

DiMarzio, Nicholas, "John Paul II: Migrant Pope Teaches on Unwritten Laws of Migration", in Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy, volume 21, Issue 1, 2012.

Evans B. and Z. Baumann, "The Refugee Crisis Is Humanity's Crisis", in *The New York Times*, https://www.nytimes.com/2016/05/02/opinion/the-refugee-crisis-is-humanitys-crisis.html.

Marchetto, Ezio, *The Catholic Church and the Phenomenon of Migration: An Overview*, Center for Migration Studies, New York, 1989. http://cmsny.org/wp-content/uploads/2017/03/Marchetto-The-Catholic-Church-and-the-Phenomenon-of-Migration.pdf.

Migration Day Message, 1999, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_22021999_world-migration-day-1999.html.

Migration Day Message, 2011, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20100927_world-migrants-day.html.

[22] *Ibidem.*
[23] The Church has celebrated the *World Day of Migrants and Refugees* each year since 1914, reflecting on the role of migration, the challenges and opportunities it represents, and expressing concern for migrants and refugees.

Pope John XXIII. (1963, April 11). *Pacem in terris* [Peace on Earth (Encyclical http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html.

Pope John Paul II. (1995, July 25). *Message for World Migration Day*, 1996. Retrieved from http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_25071995_undocumented_migrants_en.html

Pope Paul VI. (1964, November 21). *Dogmatic constitution on the church, Lumen gentium* [Light of the world].http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html

Pope Paul VI. (1965, December 7). *Pastoral constitution on the church in the modern world, Gaudium et spes.* http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-etspes_en.html

Pope Paul VI. (1967, March 26). *Populorum progression: On the development of peoples.* http://www .vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html

Pope Pius XII. (1952, August 1) *Exsul Familia Nazarethana,* www.papalencyclicals.net/pius12/p12exsul.htm.

Responding to Refugees and Migrants: Twenty Action Points for the Global Compacts, 2017, https://migrants- refugees.va/20-action-points.

FORMS OF GOVERNMENT IN MEDIEVAL PHYLOSOPHY

Ioan Gogotă
Assoc. Prof., PhD, Technical University of Cluj-Napoca - Baia Mare Northern University Center

Abstract: This paper aims to update the fundamental principles of great thinkers of the Middle Ages on government forms. What is the most appropriate form of government? This is the question all philosophers tried to answer throughout history. Thomas Aquinas and St. Augustine are representative thinkers who have distinguished themselves in the Middle Ages elaborating principles about state government, which are considered fundamental principles in the history of political philosophy.

Keywords: forms of government, medieval philosophy, Thomas Aquinas, St. Augustine, the ideal state.

1. Dumnezeu sau Cezar? Dezbaterea medievală cu privire la cârmuire.

Societatea civilă, *polis*-ul, este, în linie aristotelică, rezultatul unei logici a obligaţiei sociale, reciproce, prin proximitate, a cărei formă clasică sunt raporturile de înrudire. În cadrul societăţii civile, fiecare poate fi pe rând guvernant şi guvernat:

„atunci când Cetatea se bazează pe egalitatea perfectă a cetăţenilor şi pe similitudinea lor perfectă, aceştia pretind dreptul de a guverna pe rând. <Cetatea este o formă de societate a egalilor, care vor să ducă cea mai bună viaţă posibilă>. În acest sens, superioritatea societăţii civile este cea a unei uniuni, cea mai nobilă cu putinţă, în care segmentele (familii, categorii de vârstă, corporaţii) „fisionează" şi fuzionează, dar o uniune care nu poate ea însăşi să fuzioneze cu un alt ansamblu de segmente, cu o altă societate civilă."[1]

Societatea civilă reprezintă ansamblul segmentelor care constituie o grupare determinată, în interiorul căreia problemele sunt reglate prin politică (şi nu prin război) şi unde poate domni dreptatea (*dike*). Prin delimitarea dreptăţii de nedreptate, justiţia introduce ordinea în societatea civilă, şi face ca dreptatea să fie un concept-cheie pentru aceasta.

„De aceea, ne amintim că <societate civilă> este un sinonim pentru *polis*, cetatea sau statul, şi că *dike*, dreptate, printr-un anacronism deliberat, am putea spune, implică ideea de drept, şi, spre deosebire de *ethnos*, societatea-popor, societatea civilă reprezintă pentru Aristotel un stat de drept."[2]

Dacă concepţia aristotelică despre societatea civilă se orientează spre imaginarea cetăţii ca un sistem în care există mai puţine opoziţii decât deosebiri, conform modelului segmentar, concepţia politică a lui Augustin este marcată de un puternic dualism între Cetatea lui Dumnezeu şi Cetatea terestră care „formează matriţa în care apar, uneori ca nişte vlăstare

1 Dominique Colas, *Genealogia fanatismului şi a societăţii civile*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, p. 55.

2 *Ibidem*, p. 55.

monstruoase, diferitele concepţii politice, care determină o ruptură strictă între biserică şi stat, între societatea terestră şi societatea religioasă, între societatea civilă şi stat. O delimitare cu atât mai puternică cu cât a fost transpusă în practica politică, diplomatică şi militară, în timpul îndelungatei dispute medievale pentru supremaţie între papalitate şi Imperiu, o luptă pentru monopolul spadei legitime: o delimitare între domnia spirituală şi terestră căreia luteranismul i-a oferit o formulare esenţială pentru înţelegerea genezei statului modern."[3] Această interpretare a influenţat discuţiile din ştiinţele politice în secolele care au urmat.

„Când Marx, pentru a marca distanţa dintre societatea civilă şi stat, le compară cu cerul şi pământul, revendicând în favoarea pământului prerogativele acordate în mod abuziv cerului, cum să nu se simtă, în separarea analitică pe care o stabileşte, un ecou al opoziţiei mistice trasate de Augustin şi cum să nu se observe înainte de toate în denunţarea statului politic una dintre formele ateismului său?"[4]

Umanitatea este împărţită între cetatea celor care doresc să trăiască în pace conform trupului (Cetatea terestră) şi cea a oamenilor care vor să trăiască în pace conform spiritului (Cetatea lui Dumnezeu).

„Natura viciată de păcat creează membrii Cetăţii terestre în timp ce membrii Cetăţii celeste sunt creaţi de către graţia divină, care eliberează natura de păcat: unii sunt numiţi <pocalul mâniei>, ceilalţi <pocalul milei>. Aceste două cetăţi, terestră şi celestă, nu vor fi separate decât la sfârşitul lumii, la Judecata de Apoi, asemenea delimitării lor originare, care-i separă pe îngerii buni de cei răi. Cetatea terestră a fost întemeiată de Cain, cetăţeanul tipic al societăţii civile, asasinul fratelui său, în timp ce Abel, un străin în această lume, este un pelerin care nu construieşte nimeni pe pământ. Căci Cetatea sfinţilor se află în cer, chiar dacă ea creează cetăţeni aici jos, aceştia fiind exilaţi până în ziua reunirii, când, renunţând la corpul de lut, vor intra în posesia regatului promis pentru a domni aici împreună cu regele secolelor, suveranul lor"[5].

Relevantă este imaginea fratricidului ce stă la baza cetăţii terestre, reluat în diferite culturi (Roma, de exemplu, fondată pe uciderea lui Remus de către Romulus), ca un soi de ecou mitologic al necesităţii întemeierii societăţii.

Cetatea ca loc al unei păci posibile, pe fondul unui război permanent (care este, în esenţă, un fratricid), care reprezintă principiul şi scopul său, aduce deci cel mai important bine terestru posibil, dar nu este vorba bineînţeles de binele cel mai înalt, care ţine de Cetatea lui Dumnezeu. Acest lucru permite, totuşi, aprecierea regimurilor politice şi clasificarea lor în funcţie de meritele fiecăruia.

„Astfel o republică adevărată necesită o justiţie adevărată, afirmă Augustin, influenţat de Cicero, dar pentru că nu există o justiţie adevărată decât în cadrul republicii lui Isus Cristos, aceasta este singura demnă tic acest nume. Iar Isus Cristos este numit conducător (rector) şi fondator (conditor, cuvânt utilizat pentru Romulus) al cetăţii lui Dumnezeu."[6]

3 *Ibidem*, pp. 61-62.

4 *Ibidem*, p. 62.

5 Dominique Colas, *op. cit.*, p. 63.

6 *Ibidem*, p. 64.

Dualismul dintre Stat şi Biserică, inaugurat de interpretarea Sfântului Augustin a textului Bibliei admite „o multitudine de transformări doctrinale, la fel de subtile şi complexe ca şi variaţiile asupra Euharistiei, chiar dacă mizele lor sunt mai vizibile şi imediate.”[7]

Încoronarea lui Carol cel Mare de către papa Leon al III-lea, la Roma în 800, în bazilica ridicată pe mormântul Sfântului Petru, poate fi interpretată în două feluri distincte, potrivit dezbaterii medievale asupra guvernării. Pe de o parte, poate fi interpretată în spiritul ideii lui Hugues de Saint-Victor, de pe la 1135, conform căruia viaţa spirituală triumfă asupra vieţii materiale, cu alte cuvinte, că puterea terestră nu ar fi decât un instrument al puterii spirituale, pentru că papa îl încoronează pe împărat. Pe de altă parte, încoronarea ar putea fi văzută ca sacralizare a puterii politice care-i răpeşte Bisericii supremaţia.

Din acest punct de vedere, Carol cel Mare se credea şi era văzut ca un reprezentant în serviciul instaurării viitoare a Cetăţii lui Dumnezeu, împăratul primind binecuvântarea lui Dumnezeu pentru a desăvârşi unificarea creştinătăţii.[8] În scrisoarea pe care i-o adresa în iunie 799, Alcuin, consilierul lui Carol cel Mare, trei persoane, după părerea lui Alcuin, domniseră până în acel moment în lume: papa, vicar al lui Petru, împăratul Bizanţului (reprezentând puterea seculară asupra Romei) şi, o referinţă clară la Carol cel Mare, demnitatea regală sub care Isus Cristos a aşezat guvernarea poporului creştin.

„Din punctual de vedere al lui Alcuin, Carol cel Mare îi depăşeşte pe papă şi pe împăratul Bizanţului, iar puterea sa politică are ca scop administrarea creştinătăţii, afirmaţie pe care încoronarea sa vine să o confirme, realizând o suveranitate unică, în acelaşi timp sacră şi terestră.”[9].

Departe de a fi absorbit puterea spirituală, Carol cel Mare, acceptând să fie încoronat de către papă, i-a recunoscut acestuia autonomia şi supremaţia. Carol cel Mare este, într-un fel, cel care, realizează împărăţia lui Dumnezeu pe pământ: puterea politică îndeplineşte misiunea Bisericii, dar în acelaşi timp recunoaşte supremaţia spiritualului. Această dezbatere se exprimă prin analogia celor două spade, care va cunoaşte o prosperitate şi o longevitate imense; ea este folosită mai ales în ultimul sfert al secolului al XI-lea în timpul conflictului dramatic dintre papa Grigore al VII-lea şi împăratul Henric al IV-lea al Imperiului Romano-german şi la sfârşitul secolului al XIII-lea în timpul confruntării, nu mai puţin dramatice, dintre Bonifaciu al VIII-lea şi Filip cel Frumos.[10]

Două episoade care ar putea reprezenta două puncte culminante: aşteptarea umilitoare pe care împăratul german Henric al IV-lea a trebuit să o suporte la poarta castelului de la Canossa până când Grigore al VII-lea i-a permis să-şi prezinte scuzele pentru rolul avut în uciderea arhiepiscopului de Canterbury, Thomas a Beckett (8 ianuarie 1077), şi palma pe care a primit-o Bonifaciu al VIII-lea în palatul său de la Anagni, când un „legist” al regelui Franţei, Filip cel Frumos, Guillaume de Nogaret, vine să-l aresteze cu ajutorul familiei de nobili romani Colonna, inamici convinşi ai papei (3 septembrie 1303).[11] Din tensiunea celor două forme şi împotriva caracterului de codependenţă care este statuat de susţinătorii sau detractorii uneia sau alteia dintre poziţiile exemplificate de aceste două evenimente istorice rezultă un paradox, şi anume:

7 *Ibidem,* p. 69.
8 *Idem.*
9 *Idem.*
10 Cf. Dominique Colas, *op.cit.*, p. 70.
11 *Ibidem,* p. 71.

„dacă, cerând recunoaşterea Bisericii, sub forma încoronării, de exemplu, puterea politică o consolidează, în schimb Biserica, revendicând monopolul sacrului, afirmând o concepţie instrumentală a spadei terestre, în slujba celei spirituale, a contribuit la laicizarea funcţională a Statului şi în consecinţă la autonomizarea sa. Desacralizat, prin faptul că nu mai îndeplineşte o funcţie direct religioasă, Statul poate exista prin el însuşi, chiar dacă se decorează cu câteva fantezii magice care îi sporesc legitimitatea şi chiar dacă revendică o sacralitate proprie puterii politice, despre toate acestea stând mărturie practicile magice ale regilor Franţei."[12]

În conflictul dintre spada cerească şi spada terestră intervine şi, probabil, cel mai important filosof scolastic după Toma D'Aquino: William Ockham (latinizat Occam). Occam s-a implicat în cearta Ordinului franciscan cu Papa Ioan al XXII-lea pe tema sărăciei. Papa îi persecutase pe Spirituali, cu sprijinul lui Mihail de Cesena, General al ordinului. Existase însă o înţelegere potrivit căreia bunurile imobile lăsate călugărilor cerşetori erau date de aceştia Papei, care li le lăsa în folosinţă fără păcatul proprietăţii. Această practică a fost curmată de Papa Ioan al XXII-ea, care a decis ca ei să accepte proprietatea neştirbită. La care majoritatea ordinului, în frunte cu Mihail de Cesena, s-a răzvrătit. Occam, care fusese convocat de Papă la Avignon pentru a răspunde acuzaţiilor de erezie ce i se aduseseră pe tema transsubstanţierii, s-a situat de partea lui Mihail de Cesena, aşa cum a făcut şi un alt personaj important, Marsiglio de Padova. Toţi trei au fost excomunicaţi în 1328, dar au fugit din Avignon şi şi-au găsit refugiu la împăratul Ludovic I al Bavariei. Acesta era unul dintre cei doi pretendenţi la Imperiu; el era cel favorizat de Germania, dar celălalt era favorizat de Papă. Papa l-a excomunicat pe Ludovic, care a apelat împotriva Papei la Conciliul General. Papa însuşi a fost acuzat de erezie.[13]

Se spune că Occam, întâlnindu-se cu împăratul, i-ar fi zis:

— „Apără-mă dumneata cu sabia, iar eu te voi apăra cu pana". In orice caz, el şi Marsiglio/Marsilius din Padova s-au stabilit în München, sub protecţia împăratului, şi au scris acolo tratate de însemnătate considerabilă. Occam a redactat la München o serie întreagă de scrieri politice îndreptate împotriva papei, dintre care *Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis*, *Compendium errorum Ioannis papae XXII* şi *Dialogus de imperatorum et pontificium potestate*.[14]

Împăratul nu mai era de mult ceea ce fusese în era dinastiei Hohenstaufen; iar papalitatea, deşi pretenţiile îi crescuseră neîncetat, nu se mai bucura nici ea de respectul de altădată. Bonifaciu al VIII-lea se mutase la Avignon la începutul secolului al XIV-lea şi Papa devenise subaltern politic al regelui Franţei. Imperiul decăzuse şi mai mult; nu mai putea să revendice nici cea mai fantomatică stăpânire universală, din pricina puterii Franţei şi a Angliei. Pe de altă parte, prin subordonarea sa faţă de regele Franţei, Papa îşi şubrezise şi el pretenţia la universalitate în sfera temporală, in aceste condiţii, conflictul dintre Papă şi împărat era în realitate un conflict între Franţa şi Germania. Anglia, sub Eduard al III-lea, se afla în război cu Franţa şi deci în alianţă cu Germania; ceea ce făcea ca şi Anglia să fie

12 *Idem.*

13 Cf. Bertrand Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, Vol. I, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 484.

14 Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 590.

antipapală. Inamicii Papei cereau convocarea unui Conciliu General — singura autoritate ecleziastică ce putea fi considerată superioară Papei.[15]

Opoziţia faţă de papă a luat o altă turnură, „în loc de a fi doar în favoarea împăratului, ea dobândise un ton democratic, îndeosebi în ceea ce priveşte cârmuirea Bisericii. Aceasta i-a insuflat o nouă putere, care în cele din urmă a dus la Reformă."[16]

Marsiglio (Marsilius) din Padova (1270-1342) profesor la Paris, este unul din exponenţii averroismului politic în filosofia medievală occidentală, averroismul, care, însă, „nu merge mai departe de aplicarea separatismului teoretic al raţiunii şi al credinţei la domeniul politicii, unde se traduce prin separarea strictă a spiritualului de temporal, a Bisericii de state."[17]

Marsiglio a inaugurat o nouă formă de opoziţie faţă de Papă, în care rolul împăratului este în principal unul de demnitate decorativă. Marsiglio a fost prieten apropiat al lui William Occam, ale cărui opinii politice le-a influenţat. „Din punct de vedere politic, el este mai important decât Occam. Susţine că legiuitorul este majoritatea poporului şi că majoritatea are dreptul de a-i pedepsi pe principi. Ideea de suveranitate populară el o aplică şi Bisericii, iar în majoritatea populară îi include şi pe laici. Trebuie să ia fiinţă concilii locale ale poporului, din care să facă parte şi laici şi care urmează să aleagă reprezentanţi în Conciliile generale. Numai Conciliul general trebuie să aibă puterea de a excomunica şi de a da interpretări cu autoritate ale Scripturii. în felul acesta toţi credincioşii vor avea un cuvânt de spus în stabilirea doctrinei. Biserica nu trebuie să aibă nici o autoritate seculară; nu trebuie să existe nici o excomunicare fără încuviinţare civilă; iar Papa nu trebuie să aibă nici un fel de puteri speciale."[18]

Operă comună a lui Marsilius din Padova şi a lui Ioannes din Jandun, *Defensor Pacis* (1324) este, potrivit lui Étienne Gilson, un exemplu de averroism politic desăvârşit. „Pornind de la distincţia clasică a celor două scopuri ale omului, Marsilius distinge două moduri de viaţă care le corespund: viaţa temporală, pe care prinţii o guvernează potrivit învăţăturilor filozofiei, şi viaţa veşnică, la care preoţii îl conduc pe om cu ajutorul Revelaţiei (...)."[19].

Necesităţile vieţii de zi cu zi sunt satisfăcute de diversele categorii de meşteşugari şi funcţionari, indispensabile pentru acest scop. „Şi preoţii joacă un rol în cetate, dar filozofii nu au putut niciodată să demonstreze, prin raţiune demonstrativă, care este el şi, de altfel, nu se vede vreunul care să fie evident: «Toate popoarele sunt de acord în această privinţă, că se cuvine instituită o clasă sacerdotală pentru a-l cinsti pe Dumnezeu şi a-l sluji, şi pentru binele care poate să vină de aici, pe lumea asta sau pe cealaltă» (...).[20] Majoritatea grupărilor religioase făgăduiesc răsplătirea celor buni şi pedepsirea celor răi, într-o altă viaţă.

„Aceste credinţe sunt acceptate fără demonstraţie (*absque demonstratione creduntur*), dar sunt foarte folositoare, căci îi îndeamnă pe cetăţeni să stea liniştiţi şi să respecte regulile moralei private, spre cel mai mare folos al ordinii sociale. Vechii filozofi nu credeau în

15 Cf. Bertrand Russell, *op. cit.*, p. 484.
16 *Ibidem*, p. 485.
17 Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 636.
18 Bertrand Russell, *op. cit.*, p. 485.
19 Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 637.
20 *Idem*.

învierea corpurilor, şi nici în viaţa veşnică, dar şi-au închipuit şi au răspândit această teorie (*fix erunt et persuas erunt*) ca să-i întărească pe oameni în virtute."[21]

De aici organizarea templelor, a cultelor, a unei clase de doctori însărcinaţi să răspândească aceste învăţături. Aceştia erau aleşi cu grijă: oameni eliberaţi deja de patimi, studioşi, respectaţi şi lipsiţi de gândul câştigului. După ce-i descrie astfel pe preoţii păgâni, Marsilius adaugă calm că toate grupările religioase erau mincinoase, mai puţin cea a evreilor şi creştinilor: «Am vorbit totuşi de obiceiurile lor, ca să arătăm mai bine atât diferenţa faţă de adevăratul sacerdoţiu, care este cel al creştinilor, cât şi necesitatea clasei sacerdotale în comunităţi»."[22]

Pentru Marsiglio din Padova, preoţii există ca să propovăduiască Evanghelia, mai întâi în vederea mântuirii veşnice şi, în secundar, pentru înlesnirea sarcinii celor care se îngrijeau de ordinea publică.

„Prin urmare, totul merge bine atâta vreme cât sacerdoţiul îşi urmăreşte propriul scop, dar totul începe să meargă prost când se amestecă în temporal. Aceasta e o pacoste dăunătoare şi distrugătoare a păcii. Căci Biserica e soaţa lui Christos şi-i cuprinde, în afară de cler, pe toţi credincioşii. Preoţii au drept universal de judecată în ce priveşte finalitatea supranaturală a omului, dar nici un drept de constrângere în temporal. Ca şi medicul, preotul lămureşte, sfătuieşte, prescrie, dar niciodată nu constrânge."[23]

Singurul judecător care are atât puterea de a judeca, cât şi de a constrânge este Cristos. E adevărat că s-a dedus de aici superioritatea puterii sacerdotale asupra puterii temporale. E mai nobilă, s-a zis, iar cea cu o acţiune mai nobilă nu poate fi supusă celei cu o acţiune mai puţin nobilă. Fără îndoială, dar lucrurile stau aşa numai în religia creştină şi, la urma urmei, ce putem noi să ştim?

„Tot acest raţionament se sprijină pe ipoteza că religia creştină e cea mai desăvârşită dintre toate, lucru de care ne asigură numai credinţa: *quod tamen sola fide tenemus*. Lipsită astfel de orice autoritate pentru a interveni în temporal, Biserica se vede deci împinsă în sfera supranaturalului şi a tot ce pregăteşte viaţa de apoi. Cât despre Cetate, ea se administrează singură, potrivit îndemânării meşteşugarilor şi sfaturilor filozofilor. Ruptura creştinătăţii este, de aici înainte, un fapt împlinit."[24]

Occam a adoptat poziţii mai moderate decât Marsiglio, dar a elaborat o metodă total democratică de alegere a Conciliului general, înscriindu-se în mişcarea conciliară ce şi-a atins punctul culminant la începutul secolului al XV-lea, când a fost nevoie de ea pentru aplanarea Marii Schisme şi odată ce şi-a îndeplinit însă acest rol, ea a cunoscut un reflux.

„Punctul ei de vedere, după cum se poate vedea deja la Marsiglio, era diferit de cel adoptat mai târziu, în teorie, de către protestanţi. Protestanţii au revendicat dreptul la judecată individuală şi nu erau dispuşi să se supună unui Conciliu general. Credinţa religioasă, considerau ei, nu este ceva ce ar trebui decis de vreun mecanism guvernamental. Marsiglio,

21 Étienne Gilson, *op.cit.*, p. 638.

22 *Idem*.

23 *Idem*.

24 Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 638.

dimpotrivă, mai năzuia încă la păstrarea unităţii credinţei catolice, dar voia ca aceasta să se realizeze prin mijloace democratice şi nu prin absolutism papal."[25]

„În practică, majoritatea protestanţilor, când au pus mâna pe putere, n-au făcut decât să-l pună pe Rege în locul Papei, nedobândind astfel în mod durabil nici libertatea judecăţii intime a credinciosului, nici o metodă democratică de arbitraj în chestiuni doctrinale. Dar în opoziţia lor faţă de Papă, au aflat sprijin în doctrinele mişcării conciliare. Dintre toţi scolasticii, Occam a fost cel preferat de Luther.Trebuie spus că o fracţiune însemnată dintre protestanţi au rămas ataşaţi doctrinei judecăţii individuale chiar şi acolo unde statul era protestant. În aceasta a constat principalul element deosebitor dintre independenţi şi presbiterienii în Războiul civil englez."[26]

Într- una dintre disputaţiile sale, „*Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis*"/„Opt întrebări privitoare la puterea Papei", Occam ridică, precum îi arată numele, 8 probleme cu privire la puterea politică a Papei. Prima problemă este:

„dacă e drept ca un singur om să deţină supremaţia deopotrivă în Biserică şi în stat. A doua: provine autoritatea seculară direct de la Dumnezeu sau nu? A treia: Are Papa dreptul de a acorda jurisdicţie seculară împăratului şi altor principi? A patra: Conferă alegerea de către electori puteri depline regelui german? A cincea şi a şasea: Ce drepturi dobândeşte Biserica prin dreptul episcopilor de a-i unge pe regi? A şaptea: Este valabilă o ceremonie de încoronare dacă e săvârşită de un arhiepiscop nepotrivit? A opta: Conferă alegerea de către electori regelui german titlul de împărat?"[27]

Acestea reprezintă un compendiu al celor mai spinoase probleme politice ale epocii.

Un alt tratat discută întrebarea dacă un principe poate să ia din bunurile Bisericii fără permisiunea Papei. „Această discuţie urmăreşte să justifice taxarea de către Eduard al III-lea a clerului pentru a-şi acoperi cheltuielile pricinuite de războiul cu Franţa. Să ne amintim că Edward era aliat cu împăratul. De asemenea, Occam a elaborat şi o„Consultaţie privitoare la o pricină matrimonială", legată de întrebarea dacă împăratul era îndreptăţit să se însoare cu vara sa."[28]

2. Despre guvernare la Sfântul Augustin

Sfântul Augustin este unul dintre cei mai importanţi filosofi ai Evului Mediu şi, în acelaşi timp, unul dintre cei mai mari Părinţi ai Bisericii. Această dublă postură vorbeşte deja despre cele două dimensiuni importante ale operei sale, căci el este poate cel mai important autor medieval în opera căruia se îmbină, fuzionează sau sunt conciliate două surse diferite, două tradiţii diferite de cultură, gândirea antică, „păgână" şi Biblia[29].

25 Bertrand Russell, *op.cit.*, p. 485.
26 *Ibidem*, p. 486.
27 *Idem*.
28 Bertrand Russell, *op.cit.*, p. 486.
29 C. Pantelimon, *Sociologia politică*, Ed. Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 2008, p. 69.

Sfântul Augustin se situează în istoria gândirii filosofice în primul rând ca un apologet al creştinismului, la care a ajuns după multe rătăciri şi căi îndoielnice. Deşi a fost botezat la naştere, mama sa fiind creştină, lui i-au trebuit mulţi ani să-şi găsească calea proprieşi împlinirea spirituală. Întreaga gândire a lui Augustin, este ca o punte între gândirea filosofilor antici şi noua viziune asupra existenţei adusă de Isus Hristos. Augustin nu vorbeşte ca un filosof, ci ca un teolog, ca un credincios care, ajuns cu greu la limanul sfânt al unei credinţe, se simte obligat să răspândească această lumină a adevărului printre semenii săi.[30]

Despre influenţele filosofiei antice asupra lui Augustin, profesorul Constantin C. Pavel spunea că:

"Nu se poate susţine [...] că ar fi devenit neoplatonic pur, ci se poate spune cel mult că în acest timp, era un creştin neoplatonic. Cu vremea, spiritul său va evolua spre o purificare a neoplatonismului de tot ceea ce nu convenea creştinismului şi va ajunge până la o completă independenţă intelectuală, ba chiar până la considerarea neoplatonismului ca un auxiliar perimat şi depăşit"[31]

În demersul sau filosofic, Augustin are meritul de a reconsidera filosofia antică, pentru care este considerat un adevărat salvator, după ce fusese suspectată de către creştini şi chiar căzuse în dizgraţie. În consens cu Platon, Augustin pune Statul sub ocrotirea principiului divin. Pentru Platon, prima virtute socială este dreptatea, care la Augustin este întregită cu virtutea iubirii lui Dumnezeu şi a aproapelui. La cei doi filosofi, morala trebuie să fundamenteze politica.

Căderea cetăţii eterne, sub atacurile goţilor, a provocat o discuţie asupra providenţei divine în istorie şi o dezbatere pe tema prăbuşirii Imperiului Roman datorită creştinismului. Împotriva acestor dispute Augustin a scris *Cetatea lui Dumnezeu*. Titlul este inspirat din *Psaltire* şi a fost ales pentru contrastul sensibil cu *Republica* lui Platon şi *De republica* lui Cicero. Unele pasaje din *Cetatea lui Dumnezeu* lasă impresia că Augustin a discreditat complet Imperiul Roman şi toate instituţiile politice, socotindu-le organizaţii însetate de putere, create de cei influenţi pentru a domina şi a oprima în fărădelege. Paginile sumbre ale lui Sallustius referitoare la luptele de exterminare ale istoriei republicane l-au influenţat. Augustin sancţionează sentinţa sarcastică a lui Sallustius potrivit căreia societatea romană se caracterizează prin belşugul privat şi mizeria publică. Preia de la Cicero ideea că orice societate bine organizată trebuie să aibă un sistem bun de legi.

Deşi a fost un admirator al lui Platon, Augustin nu a avut acces la scrierile filosofului atenian în original, căci nu avea cunoştinţe de greacă suficient de întinse pentru aceasta[32]. El l-a „citit" pe Platon prin intermediul lui Cicero, ceea ce înseamnă că „platonismul" lui Augustin este, de fapt, un „ciceronianism". Faţă de ideile filosofului roman, Augustin operează trei modificări importante, în ce priveşte noţiunea de virtute, monoteismul şi relaţia dintre religie şi politică.[33]

30 *Idem.*

31 Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*, ed. M. Andrei, Anastasia, Bucureşti, 1997.

32 Henri Irénée Marrou, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 47: „Întreaga cultură intelectuală a Sfântului Augustin este de limbă latină".

33 C. Pantelimon, *op. cit.*, p. 71.

În lucrarea „*Despre cetatea lui Dumnezeu*" (*De civitate dei*), Sfântul Augustin s-a preocupat de raporturile dintre stat, ca putere laică, şi biserica, ca putere spirituală[34]. Augustin arată că biserica este organizaţia „vitală şi reală", îndreptăţită să-şi asume un rol precumpănitor în societate, în timp ce statul era redus la un rol secundar, inferior bisericii, prin care trebuia doar să apere şi să preamărească autoritatea acesteia. Este discutabil dacă el a urmărit subordonarea statului faţă de biserica, pentru că statul, în viziunea sa, nu era braţul secular al bisericii, ci o instituţie distinctă, pe care biserica trebuia s-o consilieze.

Conform Sfântului Augustin, existenţa socială presupune asocierea oamenilor pe baza unui consens primar şi a unei comunităţi de interese. Scopul urmărit este pacea cetaşii, care reprezintă „*concordia bine ordonată a cetăţenilor în guvernare şi supunere*"[35]. „Cetaşii lui Dumnezeu" îi este opusă „cetatea terestră", caracterizată prin iubirea de sine, lupta dintre impietate şi ceea ce este sfânt şi condusă de statul terestru, care nu are o existenţă veşnică. Cea dintâi căuta pacea veşnică, cea de-a doua, bunăstarea. În cursul istoriei, cele două cetăţi se amestecă, separarea celor buni de cei răi având loc în lumea de dincolo şi încheindu-se prin Judecata de Apoi.

Cârmuirile sunt instituite cu încuviinţarea divină, ca mijloace de menţinere a ordinii şi păcii civile. O comunitate dreaptă nu poate fi decât o mulţime de oameni raţionali uniţi prin iubirea comună de Dumnezeu, nu prin aspiraţia comună la binefacerile materiale aduse de ordinea socială. Creştinii chemaţi să exercite puterea seculară trebuie să-şi asume cu adevărat responsabilităţile pentru menţinerea ordinii şi păcii civile, fiind însă conştienţi că în fiecare caz cunoaşterea lor e supusă greşelii şi că li se poate întâmpla să ia decizii după ce s-au înşelat tragic în judecarea unei situaţii[36]. Ideile expuse în lucrarea „*Despre cetatea lui Dumnezeu*" au exercitat o influenţă puternică în evul mediu creştin, dar au stârnit şi interesul larg al celor ce s-au ocupat, până astăzi, de problemele ştiinţei politice.[37]

Aureliu Augustin, în Cetatea lui Dumnezeu pune întrebarea:

"Dacă dispare spiritul de dreptate, ce altceva sunt regatele decât nişte puteri tâlhăreşti care se bizuie numai pe războaie tâlhăreşti?"[38].

Problema lui Augustin este dacă un împărat poate înfăptui dreptatea într-o era creştină. Se pare că este de acord cu posibilitate existentei "imperiului creştin" având drept argument faptul că Sfântul Pavel a oferit un sprijin autoritar în evaluarea favorabilă a guvernării, numind-o instrument providenţial al ordinii – dacă nu duce în paradis, cel puţin blochează drumul spre iad.

Republica sau societatea civilă nu se poate afirma în afara unei virtuţi adecvate, care este justiţia. Republica sau societatea civilă sunt definite pornind de la Cicero, ca „o adunare de oameni asociaţi printr-o recunoaştere comună a dreptului şi printr-o comunitate de interese."[39]

---

34 ***, *Evoluţia abordării conceptului de putere politică*, internet, http://www.scritube.com/stiinţa/stiinţe-politice/EVOLUŢIA-ABORDĂRIICONCEPTULUI43436.php .

35 *Ibidem.*

36 *Idem.*

37 *Idem.*

38 Augustin, apud C. Pantelimon, *op. cit.*, p. 71.

39 C. Pantelimon, *op. cit.*, p. 71.

Augustin nu respinge doctrina clasică a caracterului natural al societăţii civile, dimpotrivă, este de acord cu ea, numai că el le reproşează filosofilor antici faptul că nu au găsit soluţia pentru aducerea în practică a unei asemenea cetăţi ideale, în care să domnească justiţia. Dimpotrivă, toate doctrinele filosofice păgâne sunt considerate surse de rătăcire faţă de creştinism, căci numai acesta a putut afla virtutea adevărată, care înseamnă mântuirea:

„Salvarea celeilalte vieţi va fi deci fericirea finală, aceea în care filosofii noştri refuză să creadă, pentru că ei n-o văd, punând în locul ei fantoma unei fericiri terestre fondată pe o virtute înşelătoare, cu atât mai impozantă cu cât este mai falsă."[40]

Pentru Augustin, justificarea guvernământului rezidă în scopul acestuia - acela de a asigura binele comun. A fost în favoarea monarhiei limitate printr-o constituţie mixtă. Guvernarea celor mulţi era o formă validă de guvernământ, însă avea avantajele şi dezavantajele ei. Tirania, pe de altă parte, presupunea încălcarea binelui comun[41].

3. Teoria guvernării la Toma de Aquino

Ca reprezentant de frunte al ideologiei politice clericale, a încercat să fundamenteze, în lucrările sale „*Despre legi*", „*Despre regat*" şi „*Summa Theologiae*", suveranitatea absolută a puterii papale. El a enunţat principiul „armoniei" dintre ştiinţă şi religie, afirmând că ştiinţa şi filosofia tind spre adevărul unic, care ar fi cel promovat de religie. Teoriile lui Toma de Aquino, referitoare la formele de guvernământ, precum şi teoriile asupra legii, îşi au existenţa în vederea unui singur scop: înfăptuirea binelui comun[42].

Insistenţa asupra supremaţiei scopului este o linie directoare a gândirii lui Toma de Aquino, o abordare teleologică pe care a împărtăşit-o cu Aristotel. Spre deosebire de Stagirit, Toma de Aquino a fost preocupat într-o mai mică măsură de formele de guvernământ sau de originile guvernării[43]. În consens cu teoriile lui Aristotel despre formele de guvernământ, a acceptat guvernarea a unuia respectiv monarhia, a celor puţini, referinţe la aristocraţie sau a celor mulţi[44] aici fiind vorba despre democraţie. Acest fapt a dus la interpretări divergente ale poziţiilor sale din partea exegeţilor moderni. El a fost văzut ca un susţinător al monarhiei absolute, al monarhiei limitate, al constituţiei mixte şi al guvernării populare - altfel spus, ca având o viziune contradictorie. De fapt, ar fi mai corect să spunem că Toma de Aquino nu a susţinut nicio formă de guvernământ în detrimentul alteia - teoria sa politică este compatibilă cu orice formă de guvernământ ce serveşte binele comun[45].

În lucrarea sa *Suma theologiae* el susţine nici mai mult că nici mai puţin că *ereticii* nu ar trebui doar excomunicaţi, ci şi pedepsiţi cu moartea. Toma de Aquino distinge cinci forme de guvernământ: *monarhia, oligarhia, aristocraţia, democraţia, forma mixtă* (amestec de

40 Aureliu Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998, XIX, 4.

41 Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450,* London and New York, 1996. ed. Electronica, p. 2.

42 Joseph Canning, *Toma de Aquino*, în D. Boucher, *Mari gânditori politici: de la Socrate până astăzi, Editura All, Bucureşti, 2008*, p. 99.

43 *Ibidem*, p. 99

44 Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450, ed. cit.,* p.3.

45 D. Boucher, P. Kelly, *op. cit.*, p. 99

democraţie şi aristocraţie)[46]. Acestor forme de guvernare le corespund o gamă largă de legi pe care le clasifică astfel: o lege eternă, o lege umană şi o lege divină[47].

Toma de Aquino abordează ideea binelui având deopotrivă dimensiunile metafizice, etice şi politice. Abordarea problemei binelui comun din perspectivă politică, la Toma de Aquino pot fi identificate câteva teze fundamentale. El a susţinut că binele comun[48] este mai mare decât cel al individului: "binele mulţimii este mai mare şi mai divin decât binele unei singure persoane"[49] - o judecată în termeni cantitativi. Dar a afirmat şi că aceste două tipuri de bine sunt diferite calitativ: "binele comun al cetăţii şi binele individual al unei singure persoane nu se deosebesc numai prin faptul de a fi mai mare sau mai mic, ci şi printr-o diferenţă de natură: natura binelui comun diferă de aceea a binelui individual, aşa cum diferă natura părţii de cea a întregului[50]. Aşa spune şi Filosoful din Stagira în cartea I a *Politicii,* capitolul 1: "se înşeală cei care spun că o cetate şi o casă şi alte lucruri de acest fel se deosebesc numai prin mărime, nu şi prin natură"[51].

Potrivit acestor teorii, există o ierarhie a bunurilor sau a scopurilor la nivelul vieţii naturale a omului, însă, în planul superior al destinului supranatural, scopul final atât al mulţimii, cât şi al individului, este acelaşi: contemplarea lui Dumnezeu[52].

Din teoria enunţată mai sus se naşte întrebarea fundamentală a vieţii umane şi anume dacă binele individului este subsumat binelui comunităţii[53]. Toma de Aquino face o distincţie între bunuri intrinseci şi bunuri extrinseci, făcând referire la părţile individuale ale unui întreg care participă într-o formă de bine intrinsec al ordinii, în relaţiile lor reciproce.

Astfel, cooperarea virtuoasă a membrilor individuali ai unei cetăţi are ca rezultat beneficiul comun al păcii şi al securităţii - beneficiu în sensul de utilitate publică[54]. Dar indivizii, în plus faţă de faptul că se află în relaţii reciproce de ordine, sunt de asemeni îndreptaţi către binele extrinsec al conducătorului şi al comunităţii ca întreg.

Prin urmare, binele comun al comunităţii politice este superior[55] şi include binele individual al virtuţii cetăţeanului sau supusului, care este, la rândul lui, superior beneficiilor autosuficienţei paşnice pe care o generează[56]. Totalitatea legilor umane trebuie să aibă drept scop binele comun al cetaşii sau al statului. Legea umană este promulgată de cârmuitorul comunităţii în conformitate cu regimul politic particular al acesteia.

În opinia lui Toma d'Aquino, monarhia este cel mai bun regim politic, cu condiţia să aibă caracterul unui guvernământ mixt, format din nobili şi sfătuit de aceştia, şi să reflecte opiniile înţelepţilor, ale bogaţilor şi ale întregului popor. Organizarea eficientă a puterii într-o cetate sau într-un regat se realizează numai atunci când *conducătorul unic este virtuos şi este*

46 Joseph Canning, *Toma de Aquino*, în D. Boucher, *op. cit.*, p. 99.
47 *Idem.*
48 Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450, ed. cit.*, p. 6.
49 Toma de Aquino, *De regno ad regem Cypri*, 1.9
50 D. Boucher, *op. cit.*, p. 100.
51 Toma de Aquino, *Summa Teologiae* 2a2ae.
52 Joseph Canning, *Toma de Aquino*, în D. Boucher,*op.cit.*, p. 100.
53 *Ibidem.*
54 *Idem.*
55 *Idem.*
56 Joseph Canning, *Toma de Aquino*, în D. Boucher,*op.cit.*, p. 105.

ales de cei care i se subordonează. Filosofia lui Toma de Aquino este marcată de tendinţa de a subordona individul comunităţii: binele individual este conţinut în binele comun, rămânând totuşi diferit ca natură de acesta[57].

Filosoful a fost interesat de problema, subordonată celei de mai sus, a formelor pe care le poate lua guvernământul. Abordarea sa este preponderent teoretică şi reflectă doar în parte diversitatea regimurilor politice din secolul al XIII-lea, fiind profund influenţată de categoriile aristotelice şi concentrându-se, în primul rând, asupra monarhiei şi, într-o mai mică măsură, asupra aristocraţiei şi a guvernării populare[58]. El a fost preocupat în primul rând de oraşele-cetăţi şi de regate.

Modelul propus de filosof este acel model aristotelic de comunitate politică, şi anume cel al oraşului-cetate, poate fi cu uşurinţă extins astfel încât să cuprindă şi regatele, care sunt şi ele entităţi politice unitare[59]. Gânditorul antic pe care l-a luat drept model nu a vorbit propriu-zis despre un imperiu, deşi ideile sale privitoare la guvernare ar putea fi aplicate oricărui tip de conducător, inclusiv împăratului roman. Izvoarele regulilor cu privire la conducerea imperiului rămân, totuşi, legea romană, pe care Toma de Aquino o cunoştea într-o măsură limitată, apelând numai la câteva pasaje binecunoscute din aceasta. Cu siguranţă că filosoful a făcut referire, în unele rânduri, la istoria politică a Romei, atât din perioada când Roma era o republică, cât şi din perioada Imperiului[60].

Am putea crede că, pentru filosof, sistemul imperial roman devenise deja o instituţie anacronică şi muribundă. Însă asta ar însemna să gândim din perspectiva omului care ştie deja ce s-a întâmplat. De asemenea, am ignora astfel implicarea propriei familii a lui Toma de Aquino în politica imperială[61].

Toma de Aquino, deşi un mare susţinător al monarhiei, este greu de spus în ce măsură opiniile sale au rezultat din reflecţii asupra propriilor experienţe[62]. Ideile pe care le enunţă în cea mai extinsă abordare a acestui subiect, şi anume în *De regno ad regem Cypri,* sunt determinate, în mare măsură, de cerinţele genului literar în cauză. Toma de Aquino apelează la argumentul metafizic că monarhia este forma de guvernământ cea mai potrivită scopului de a asigura pacea şi binele comun, deoarece ea exprimă principiul unităţii[63]. Ideea filosofului este combinată cu o analogie organică clasică: "orice guvernământ natural este cel exercitat de către unul singur; căci şi în multitudinea de membre ale corpului este unul care le mişcă pe toate, anume inima"[64]; argumentul continuă cu alte exemplificări tradiţionale: "există un singur rege printre albine şi, în întregul univers, un singur Dumnezeu, creator şi domn a toate"[65]. Toma de Aquino în acest caz, se foloseşte şi de argumentul cu privire la relaţia dintre suflet şi trup:

57 D. Boucher, *op. cit.*, p. 105.
58 Joseph Canning, *Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op.cit.*, p. 107.
59 *Idem.*
60 *Idem.*
61 *Idem.*
62 *Idem.*
63 *Idem.*
64 *Idem.*
65 Toma de Aquino, *De regno ad regem Cypri*, 1.3.

"un rege trebuie să înţeleagă că şi-a luat datoria de a fi în regatul său precum e sufletul pentru trup şi Dumnezeu pentru univers"[66].

Deşi monarhia, fiind o formă de guvernare în vederea binelui comun, care se supune în mod voluntar forţei directoare a legii[67], există sub două forme: "conducerea politică"[68] – forma de conducere a unui stat limitată de constituţii şi legile sale şi "conducerea regală"[69] – acea formă de guvernare neconstrânsă de legile omeneşti[70].

Deşi Toma de Aquino este adeptul monarhiei limitate, acceptă ca valabil guvernământul neconstrâns de legile omeneşti, acea formă de guvernare care este exercitat în vederea binelui comun. Forma sa preferată de guvernământ este totuşi aceea a monarhiei limitate printr-o constituţie mixtă[71]. Ajunge la această idee pornind de la principiul că toţi indivizii ar trebui să participe la conducerea statului, acesta fiind modul de a menţine pacea în interiorul comunităţii. Adoptând împărţirea aristotelică a formelor de guvernare, Toma de Aquino susţine că:

"Cea mai bună formă de constituţie este o bună îmbinare a monarhiei, prin aceea că există o singură persoană în fruntea ei, a aristocraţiei, prin aceea că mai mulţi participă la guvernare, potrivit virtuţilor fiecăruia, şi a democraţiei, adică a puterii poporului, prin aceea că conducătorii pot fi aleşi din popor, iar alegerea conducătorilor aparţine poporului"[72].

Concluzia filosofului afirmă în mod clar că, pentru partea monarhică şi cea aristocratică a statului, virtutea este factorul care le justifică participarea la guvernare[73]. Cu toate acestea, Toma de Aquino împărtăşeşte rezervele lui Aristotel faţă de capacitatea majorităţii de a atinge virtutea politică, el este dispus să acorde tuturor celor din popor dreptul de a participa la guvernare, dar nu în mod direct:

„O astfel de guvernare îi priveşte pe toţi, atât pentru faptul că toţi pot să fie aleşi, cât şi pentru că alegerile sunt făcute şi ele de către toţi"[74].

În acest caz, exercitarea efectivă a guvernării aparţine numai unui segment foarte restrâns din populaţia unui stat.

Exemplul prin care filosoful ilustrează ideea de constituţie mixtă îşi are originea în Biblie mai exact în Vechiul Testament: este vorba de forma de guvernământ pe care o adoptă din poruncă divină evreii conduşi de Moise şi de urmaşii acestuia[75]. Cu siguranţă că, forma de guvernământ pe care o susţine filosoful a apărut abia odată cu Saul[76]. Toma de Aquino susţine că exista în acea formă de guvernământ un element al monarhiei, şi anume conducerea

66 *Ibidem,* 1.13.
67 Joseph Canning, *Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op.cit.,* p. 107.
68 *Idem.*
69 *Idem.*
70 Toma de Aquino, *Sententia libri Politicorum,* 1.1.13.
71 D. Boucher,*op. cit.,* p. 107.
72 Toma de Aquino, *Summa Teologiae,* 1a2ae.105.1.
73 Joseph Canning,*Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op.cit.,* p. 107.
74 Toma de Aquino, *Summa Teologiae* , 1a2ae.105.1.
75 *Deuteronom,* 1:13,15; *Exod.* 18:21.
76 Joseph Canning, *Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op. cit.,* p. 107.

exercitată de un singur om[77]. Exemplul biblic folosit ne sugerează că teoria lui Toma de Aquino, despre constituţia mixtă poate fi aplicată şi unor forme de guvernământ ce nu pot fi numite monarhii, în sensul strict al termenului[78]. Judecând în contextul epocii, putem spune că Toma de Aquino se referă la o formă limitată de monarhie. Pentru el, "domnia unui rege este cea mai bună guvernare pentru un popor, cu condiţia ca regele să nu fie corupt"[79].

Problema este aceea că, pe de o parte, sunt greu de găsit candidaţi suficient de virtuoşi, iar, pe de altă parte, odată ajunşi la putere, chiar şi cei virtuoşi au tendinţa de a deveni corupţi[80]. Tradiţia cu privire la guvernare consemnată în Vechiul Testament este deschisă interpretărilor: profetul Samuel l-a uns pe Saul rege în numele lui Iehova[81].

Aşa după cum susţine filosoful, în citatul de mai sus,

"Domnul încă de la început nu le-a instituit un rege cu puteri depline, ci un judecător şi un guvernator[82] care să aibă grijă de ei. Dar după aceea, ca şi cum ar fi făcut asta la mânie, Domnul i-a lăsat pe oameni să aibă un rege atunci când ei au dorit acest lucru, după cum reiese din ce i-a spus El lui Samuel[83] "Căci nu de tine se leapădă, ci de Mine, ca să nu mai domnesc peste ei"[84].

Există în teoria lui Toma de Aquino despre monarhie un element de participare populară, atât în privinţa modelului constituţiei mixte, cât şi în ce priveşte exemplul biblic adus în sprijinul acestui model. "Alegeţi-vă din seminţiile voastre bărbaţi înţelepţi, pricepuţi şi încercaţi, şi-i voi pune căpetenii peste voi"[85].

Toma de Aquino nu s-a oprit însă la susţinerea teoriei divine a monarhiei, ci a mers mai departe de atât. În teoria sa despre legislaţie, el este dispus chiar să accepte o formă de guvernământ în care poporul deţine autoritatea supremă:

"Legea o face fie întreaga mulţime, fie persoana care are grijă de întreaga mulţime", regulă care se aplică şi în cazul puterii coerciţiei legale[86].

Cu toate acestea filosoful este dispus să accepte atât formele de guvernământ populare, cât şi pe cel al monarhiei, atâta vreme cât acesta din urmă serveşte interesele întregii comunităţi. Capacitatea legiuitoare a poporului se manifestă, de altfel, şi la nivelulobiceiurilor din societate, în care Toma de Aquino vede o expresie practică a voinţei legiuitoare şi a raţiunii poporului:

"Prin intermediul unor acte exterioare repetate, sunt cel mai bine scoase la iveală mişcările interioare ale voinţei şi exerciţiul raţiunii.[87] Căci atunci când un lucru este făcut de

77 *Ibidem.*
78 *Idem.*
79 Toma de Aquino, *Summa Teologiae*, 1a2ae.105.2.
80 Joseph Canning, *Toma de Aquino*, în D. Boucher,*op.cit.*, p. 108.
81 *Ibidem.*
82 *Deuteronom*, 1: 12-15.
83 Regi 8:7 Samuel. 8:7.
84 Joseph Canning, *Toma de Aquino*, în D. Boucher,*op.cit.*, p. 108.
85 *Deuteronom*, 1:13.
86 Toma de Aquino, *Summa Teologiae*, 1a2ae.90.3.
87 Joseph Canning, *Toma de Aquino*, în D. Boucher,*op.cit.*, p. 108.

mai multe ori, el pare să se nască dintr-o judecată voită a raţiunii. Prin urmare, obiceiul are aceeaşi forţă ca şi legea, pe care o interpretează şi o aboleşte."[88]

În situaţia comunităţilor politice independente, conducătorul este reprezentantul acestora, iar legile date de el au, prin urmare, mai puţină autoritate decât obiceiurile populare:

"Dacă este o mulţime liberă, capabilă de a da legi pentru sine, acordul acelei mulţimi, manifestat în obiceiuri, are mai multă greutate în judecarea a ceva decât autoritatea prinţului, care are puterea de a da legi numai în măsura în care el reprezintă acea mulţime"[89].

Toma de Aquino vorbeşte, de asemenea, despre avantajele guvernării exercitate de corpul cetăţenesc: binele comun putea fi astfel mai bine servit[90]. Argumentele filosofului pentru această teză se fundamentează pe experienţă:

"Când vede că realizarea binelui comun nu stă în puterea unuia singur, fiecare om are grijă de binele comun ca şi cum ar fi binele lui propriu, iar nu ca şi cum ar fi ceva ce aparţine altuia. Aceasta pare a fi explicaţia pentru faptul, constatat în experienţă, că o cetate condusă în fiecare an de câte un alt om poate uneori să obţină mai mult decât una condusă de un rege, dacă acesta domneşte peste trei sau patru cetăţi, precum şi pentru acela că taxele mici impuse de regi cântăresc mai greu pentru cetăţeni decât taxele mai mari impuse de ei înşişi."[91]

Ca o concluzie, guvernarea poporului poate să creeze o mai mare disponibilitate de a coopera în vederea binelui tuturor. Toma de Aquino susţine această idee, apelând la autoritatea istoriei, mai precis, aducând în discuţie exemplul Romei republicane[92]. Dacă în scrierile sale timpurii, d'Aquino a susţinut că legile iraţionale, instituite nu de suverani animaţi de binele obştii, ci de tirani ce se preocupa doar de interesele proprii, nu sunt obligatorii, ulterior şi-a nuanţat atitudinea[93].

În *Summa Theologiae*, el a completat referirile anterioare pe această temă, spunând că dacă dezordinea şi tulburările ce s-ar isca în urma răsturnării tiranului de către comunitate ar determina prejudicii şi dereglări şi mai mari decât cele existente, răsturnarea cârmuirii nu este indicata[94]. Toma de Aquino a justificat teocraţia. În acest sens, el a arătat că autoritatea politică trebuie să se armonizeze cu autoritatea religioasa, autonomia celei dintâi fiind limitata de subordonarea necesara a vieţii pământeşti faţă de viaţa eternă, în înţelesul creştin. Interesele comune ale credincioşilor şi binele lor spiritual au fost plasate de teologul catolic în sfera de competenţă a Bisericii, ca educator ce promovează viaţa întru virtute; în felul acesta, el a pledat în favoarea armoniei dintre cele două jurisdicţii, a bisericii şi a statului în cadrul

88 Toma de Aquino, *Summa Teologiae*, 1a2ae.97.3.

89 *Idem.*

90 Joseph Canning, *Toma de Aquino*, în D. Boucher,*op.cit.*, p. 108.

91 Toma de Aquino, *De regno ad regem Cypri*, 1.5.

92 Joseph Canning, *Toma de Aquino*, în D. Boucher,*op.cit.*, p. 108.

93 ***, *Evoluţia abordării conceptului de putere politică*, internet, http://www.scritube.com/stiinţa/stiinţe-politice/EVOLUŢIA-ABORDĂRIICONCEPTULUI43436.php

94 David Miller (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 755.

comunităţii creştine. Fericirea pământească trebuie promovată în aşa fel, încât să ducă la fericirea din ceruri[95].

Este evident că Toma de Aquino preferă monarhia limitată, cu o implicare mai restrânsă a poporului în actul guvernării, este totuşi limpede că el este de acord cu validitatea unei guvernări directe a poporului[96]. Concepţia sa trebuie privită în contextul acelor state care sunt republici, caracterizate prin autoguvernare[97]. Ar fi, totuşi, greşit să supraestimăm adeziunea lui la ideea guvernării populare[98]: Cu toate acestea filosoful nu a fost, în niciun caz, un susţinător al republicanismului[99].

Ca o concluzie a gândirii lui Toma de Aquino, regăsim susţinerea acestuia despre dezavantajele guvernării celor mulţi. Filosoful trage aceste concluzii atât din istoria specifică a ultimelor zile ale republicii romane, cât şi pe baza observaţiilor asupra vieţii politice contemporane[100]. El are în vedere numărul crescând de cetăţi comune din nordul şi centrul Italiei, care ajunseseră, în vremea lui, să fie conduse de lorzi - "tirani"[101] pentru adversarii lor. Judecând în ansamblu şi luând în considerare această problemă a conflictului intern, Toma de Aquino consideră, de la bun început, că "este mai convenabil să trăieşti sub un singur rege, decât sub domnia celor mulţi"[102]. Cu toate acestea, dacă ar exista un regim popular, Toma de Aquino este de părere că democraţia este preferabilă tiraniei. În acest caz, filosoful recunoaşte că domnia unui singur om poate fi atât cea mai bună, cât şi cea mai rea dintre formele de guvernământ.[103]

Filosoful abordează pe larg problema tiraniei în *De regno ad regem Cypri,* deoarece era o temă tradiţională şi aminteşte această problemă ocazional în alte opere ale sale.

Portretul tiranului, reversul figurii monarhului care guvernează în vederea binelui comun, clarifică, prin antiteză, cum ar trebui să se comporte un conducător bun[104]. În aceasta situaţie filosoful preia problema distincţiei fundamentale a lui Aristotel dintre regimurile în care guvernarea se exercita spre binele tuturor. Conceptul de bine comun este principalul criteriu de demarcare între regimurile enumerate de Aristotel, şi nu forma de conducere în sine, definită prin guvernarea unuia singur, a celor puţini sau a celor mulţi[105]. Problema fundamentală a formelor de guvernământ la care răspunde Toma de Aquino este aceasta:

"Cum pot fi impuse conţinutul moral şi normativ şi limitele guvernământului? Altfel spus, ce putem face cu un tiran?"[106].

---

95 ***, *Evoluţia abordării conceptului de putere politică*, internet, http://www.scritube.com/stiinţa/stiinţe-politice/EVOLUŢIA-ABORDĂRIICONCEPTULUI43436.php

96 Joseph Canning, *Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op.cit.,* p. 109.

97 *Idem.*

98 W. Ullman, *Principles of Guvernment and Politicsin the Midlle Ages*, Routledge, New York,1966, p. 255.

99 Joseph Canning, *Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op.cit.,* p. 109.

100 *Idem.*

101 *Idem.*

102 Toma de Aquino, *De regno ad regem Cypri*, 1.6.

103 Joseph Canning, *Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op.cit.,* p. 109.

104 *Idem.*

105 Aristotel, *Politica*, Editura Antet, Bucureşti, 1999.

106 Joseph Canning, *Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op.cit.,* p. 109.

Filosoful oferă mai multe soluţii la această problemă. În lucrarea sa *Scriptum super libros Sententiarum*[107], filosoful pune problema supunerii politice: datoria creştinului de a se supune unei autorităţi se bazează pe originea divină a acelei autorităţi şi încetează atunci când această origine este absentă, "dar există două feluri în care originea divină a autorităţii poate fi absentă: primul priveşte modul de a o dobândi, iar al doilea, exercitarea ei"[108].

Tirania poate să rezulte fie din lipsa îndreptăţirii, fie din modul abuziv de a acţiona al conducătorului, o distincţie ce va fi dezvoltată de juristul Bartolus Sassoferrato[109]. Comentând felul în care tratează Cicero uciderea lui Iulius Caesar în *De Officiis*, Toma de Aquino ajunge la concluzia că, în cazul în care o persoană a dobândit puterea prin violenţă şi nu se poate face apel la o autoritate superioară, atunci "cineva care ucide un tiran pentru a-şi elibera ţara este lăudat şi îşi primeşte răsplata"[110]. Ar putea fi vorba doar de o constatare a faptelor petrecute, şi nu neapărat de o pledoarie pentru uciderea tiranilor.

În *De regno ad regem Cypri,* filosoful respinge argumentul pentru uciderea tiranilor, spunând că acest lucru ar fi împotriva învăţăturilor Noului Testament, argumentând că mulţimea, îl poate dărâma pe un tiran, nefiind constrânsă de niciun pact pe care l-ar fi putut încheia cu acesta. Observăm că filosoful este preocupat de chestiunea dacă încercarea de a detrona un tiran, nu duce la un rău şi mai mare. În consecinţă, el recomandă o atitudine de acceptare în faţa unei forme mai slabe de tiranie[111]. Această afirmaţie se bazează pe argumentul binelui comun, aşa cum va arăta în altă parte:

"Guvernarea tiranică nu este dreaptă, deoarece nu urmăreşte binele comun, ci binele privat al conducătorului [...] astfel, răsturnarea acestei guvernări nu are caracterul unei răscoale, decât poate în cazul în care guvernarea tiranică ar fi răsturnată cu atâtea pierderi, încât mulţimea supuşilor ar suferi pierderi mai mari din dezbinarea ce urmează, decât din guvernarea tiranică."[112]

Concluzia filosofului referitoare la legiferarea din guvernarea unui tiran este că nu orice lege dată de un tiran este cu necesitate rea. Problema tiraniei este reluată de filosof în *De regno ad regem Cypri.*Frica de tiran, spune filosoful, nu este o fundament foarte solid pentru o guvernare. Istoria omenirii ne învaţă că domnia tiranilor nu poate să dureze mult timp. El propovăduieşte însă, în ceea ce priveşte atitudinea faţă de tirani, o doctrină a umilinţei biblice, lăsându-i pe aceştia să fie judecaţi de Dumnezeu, care îi va detrona până la urmă[113]. Motivul pentru care Dumnezeu le-a permis tiranilor să domnească este acela de a pedepsi păcatele oamenilor. Ceea ce a dorit să transmită Toma de Aquino ca mesaj general nu este, aşadar, în favoarea legitimităţii uciderii tiranilor, ci reprezintă o pledoarie pentru resemnarea creştină[114].

În concluzie, Toma de Aquino este un susţinător al guvernelor monarhice, dar o monarhie limitată de legile poporului. În ceea ce priveşte guvernarea unui tiran, dacă ar avea posibilitatea de a alege, ar prefera mai degrabă o guvernare populară în locul unei tiranii. Cu

107 Referinţă la *Scriptum super libros Sententiarum.*
108 Joseph Canning, *Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op.cit.,* p. 110.
109 *Idem.*
110 *Idem.*
111 *Idem.*
112 Toma de Aquino, *Summa Teologiae,* 2a2ae.42.2.
113 Joseph Canning, *Toma de Aquino,* în D. Boucher,*op.cit.,* p. 110.
114 *Ibidem,* p. 111.

toate aceste, filosoful nu este un susţinător al uciderii tiranilor, deoarece preceptele creştine nu agreează acesta idee a uciderii.

BIBLIOGRAFIE

Aquino, Toma de, *De regimine principium ad regem Cypri [De regno]*, ed. de R. M. Spiazzi, Marietti, Torino, 1954.

Aquino, Toma de, *Tratat de Drept* (*Summa Theologicae*, *Întrebări* 90-97), ed. Stanley Parry (Chicago: Henry Regnery Company, 1969).

Aristotel, *Politica*, Editura Antet, București, 1999.

Aristotel, *Statul atenian*, Iași, Editura Agora, 1992.

Aureliu Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998.

Boucher, David, Paul Kelly, *Mari gânditori politici de la Socrate până astăzi,* Editura All, București, 2008.

Canning, Joseph, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London and New York, 1996, ed. Electronică.

Colas, Dominique, *Genealogia fanatismului şi a societăţii civile*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998.

Gilson, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.

Marrou, Henri Irénée, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Miller, David, (coord.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

Miroiu, Adrian, *Introducere în filosofia politică,* Ed. Polirom, Iași, 2009.

Pantelimon, Cristinel, *Sociologia politică*, Ed. Fundaţiei România de Mâine, Bucureşti, 2008.

Pavel, Constantin C., *Tragedia omului în cultura modernă*, ed. M. Andrei, Anastasia, Bucureşti, 1997.

Pârvulescu, Cristian, *Politici şi instituţii politice*, Editura Trei, Bucureşti, 2002.

Russell, Bertrand, *Istoria filosofiei occidentale*, Vol. I, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005.

Surdu, Alexandru, *Comentarii la rostirea filosofică,* Ed. Kron-Art, Brasov, 2009.

Tamas, Sergiu, *Dicţionar politic*, București, Editura Academiei, 1993.

Uglean, Gheorghe, *Drept constituțional și instituții politice*, Ed. Fundației România de Mâine, București, 2005, Vol. I și II.

Ullman, Walter, *Principles of Guvernment and Politics in the Midlle Ages*, Routledge, New York,1966.

Pagini web, resurse internet:

Aquino, Toma de, *Summa Teologica*, Prima Secundae Partis, Ediția electronică, http://newadvent.org.

http://www.scritube.com/stiinţa/stiințe-politice/EVOLUȚIA-ABORDĂRII-CONCEPTULUI43436.php .

EXPRESSIONS OF FEAR IN EUGIPPIUS' VITA SANCTI SEVERINI

Dan Bălteanu
PhD Student, University of Craiova

Abstract: The paper deals with the manner the provincial society from Noricum perceives the external threats in the age of dissolution of the Roman Empire and construction of Medieval identities as it is reflected in a contemporary source, Eugippius' Vita Sancti Severini, and more specifically the paper presents the fear generated by these changes. The first part examines the terminology used to express the notion of fear. The external threats generating the provincial society's emotional reactions are presented in the second part of the paper. In every case the aggressive external actions, the perception and reactions of the inhabitants of the Roman settlements, and also the manners in which Saint Severin reacts in order to remove the effects of panic and to strengthen the moral of his people are shortly described.

Keywords: Eugippius, Saint Severin, province of Noricum, fear, Roman provincial society.

Eugippius (cca. 467 – cca. 533 p. Chr.), un personaj destul de important al vieţii ecleziastice din antichitatea târzie[1]ocupă şi un loc aparte în literatura creştină prin biografia pe care i-a dedicat-o Sfântului Severin, „Apostolul Noricum-ului". Deşi cea mai importantă lucrare a sa are ca subiect viaţa unui sfânt, Eugippius nu este un hagiograf ci, după aprecierea lui Hyppolite Delehaye, face parte „din categoria acelori scriitori, stăpâni pe pana lor şi bine informaţi, care au înţeles să compună opere de istorici ca Sulpicius Severus, Hilarius din Poitiers, Fortunatus, Ennodius", ei fiind „ultimii reprezentanţi ai Antichităţii clasice"[2].

La rândul său, cel ce constituie subiectul biografiei lui Eugippius, Sfântul Severin, poate fi considerat ca aparţinând familiei acelor „sfinţi ai cetăţii", prin care Dumnezeu a lucrat în folosul şi spre binele unor colectivităţi largi, ei fiind adevăraţi protectori ai comunităţilor din care făceau parte, fiind percepuţi astfel într-o manieră nu mult diferită faţă de divinităţile poliade ale panteonului greco-roman, iar din acest punct de vedere cel mai apropiat lui Severin este fără îndoială Sfântul Dimitrie al Thessalonicului.

Biografia Sfântului Severin constituie o sursă istorică foarte valoroasă cu privire la numeroase aspecte politice, militare şi economice, nu doar ale istoriei provinciei Noricum în secolul al V-lea p. Chr., dar şi pentru cunoaşterea contextului social şi politic general din perioada de formare a noilor identităţi medievale, a istoriei bisericii creştine şi a vieţii monahale în

[1] În ultima parte a vieţii Eugippius a fost abate al mănăstirii Castellum Lucullanum din apropiere de Napoli. Opera sa cuprinde *Vita Sancti Severini*, scrisă în 511 p. Chr, o antologie din lucrările lui Augustin, *Excerpta ex operibus sancti Augustini*, o altă compilaţie de texte, *Epistula ad Probam* şi o *Regulă* destinată căliugărilor din mănăstirea Castellum Lucullanum: Philippe Régérat, *Introduction*, în Eugippe, *Vie de saint Séverin*, éd. Philippe Régérat (Sources Chrétiennes, 374), Éditions du Cerf, Paris, 1991, pp. 14-16. Ediţiile *Vieţii Sfântului Severin* folosite pentru lucrarea prezentă au fost: Eugippii *Vita Sancti Severini, accedittabula Norici* (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum), ed. Theodor Mommsen, Editura Weidmann, Berlin 1898; Eugippius, *The Life of Saint Severin*, eds. Ludwig Bieler, Ludmilla Krestan (The Fathers of the Church, 55), Catholic University of America Press, Washington D.C.1965; Eugippe, *Vie de saint Séverin*, éd. Philippe Régérat (Sources Chrétiennes, 374), Éditions du Cerf, Paris, 1991.

[2]Hyppolite Delehaye,*Les Légendes hagiographiques*, 2ème éd., Editura Vromant &Co., Bruxelles 1906, p. 69.

primele secole ale creştinismului oficial. Viaţa şi lucrarea lui Severin nu pot fi înţelese decât în contectul general politic, economic şi social din Noricum (mai precis Noricum Ripense) şi din provinciile limitrofe. Moartea lui Atilla în 453 şi dezintegrarea puterii hunilor au fost urmate de o creştere în intesitate a migraţiei populaţiilor germanice în zona Dunării. În apropierea teritoriilor rămase nominal sub controlul Romei, în afara graniţei abandonate de unităţile militare romane, se constituie regate barbare efemere, aflate uneori în conflict între ele şi care îşi impun autoritatea asupra populaţiei provinciale[3].

În acest climat instabil, o problemă de interes în privinţa relaţiilor dintre romani şi barbari este modul în care populaţia romană percepe ameninţarea pentru siguranţa şi proprietatea sa pe care o reprezintă triburile germanice învecinate. Iar din acest punct de vedere, teama de duşmani şi reacţia populaţiei la această emoţie, aşa cum au pot fi acestea înţelese din biografia Sfântului Severin, reprezintă aspectele pe care mi-am propus să le expun pe scurt în lucrarea de faţă. Teama de duşmani la Roma şi modul în care statul şi societatea au reacţionat la aceasta a fost un subiect tratat sub diverse aspecte în istoriografia latină, aşa cum fusese şi în cea greacă. În literatura latină, cea mai cunoscută expunere a conceptului de teamă de duşmani (*metus hostilis*) şi a implicaţiilor sale în societatea romană i se datorează lui Sallustius. *Metus hostilis* ocupă locul central în determinismul istoric al lui Sallustius. După el, teama de duşmani este un factor care creează coeziunea grupurilor sociale şi contribuie la construcţia unei identităţi bazate pe valori morale fundamentale. Pacea şi dispariţia cauzelor care generaseră teama slăbesc sistemul politic, favorizează apariţia conflictelor interne şi produc o decadenţă a moravurilor[4]. Această idee a lui Sallustius nu era nouă, ci fusese formulată şi în spaţiul filozofiei şi istoriografiei greceşti[5]. Desigur, Eugippius nu îşi propune să prezinte istoria politică în tradiţia istoriografiei antice, deşi metodele şi procedeele de investigaţie ale acesteia nu îi sunt deloc străine, dar în relatarea sa există numeroase segmente narative în care este tratată reacţia emoţională a populaţiei în faţa ameninţărilor externe.

Un prim aspect care trebuie dezbătut în studierea emoţiei provocate de ameninţări şi reacţia la acestea este cel al câmpului lexical prin care Eugippius denumeşte senzaţiile de teamă şi frică, la modul general.

Metus – metuere. În latina clasicănucleul câmpului lexical al fricii era format din două cuvinte: *metus* şi *timor*[6]. Cuvântul *metus* are o etimologie incertă[7], provenid probabil dintr-un radical proto-italic **met-u-*[8]. Alfred Ernout, într-un studiu devenit clasic pentru câmpul lexical aici în discuţie a stabilit o sinonimie între *metuere* – *metus* şi *timere* – *timor*[9].

[3] Descrierea detaliată a contextului politic din provincia Noricum la Philippe Régérat, *Introduction*, în Eugippe, *Vie de saint Séverin*, éd. Philippe Régérat (Sources Chrétiennes, 374), Éditions du Cerf, Paris, 1991, p. 59-71.
[4] Neal Wood, *Sallust's theorem: a comment on 'fear' in western political thought*, în „History of Political Thought", 16, 2, 1995, pp. 174-189; Eugen Cizek, *Istoria în roma antică (Teoria şi poetica genului)*, Editura Universitas, Bucureşti, 1998, pp. 77-78.
[5] Daniel Kapust, *On the Ancient Uses of Political Fear and Its Modern Implications*, în „Journal of the History of Ideas", 69, 3, 2008, pp. 353-373.
[6] Maria-Luiza Halichias, *The Terminology of Fear in the Sallustian Monographies De coniuratione Catilinae and De bello Iugurthino*, în Dumitru Oancea, Maria-Luiza – Halichias, Ana-Cristina – Popa, Nicolae-Andrei (coord.), *Expressions of Fear from Antiquity to the Contemporary World*, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 80.
[7] Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, University of Chicago Press, Chicago – London, 1949 [1988], p. 1153.
[8] Michiel de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary), Brill Academic Publishers, Leiden - Boston 2008, p. 378, s.v *metus*.
[9] Alfred Ernout, *Metus – timor: les formes en -us et en -ds (-or) du latin*, în Philologica. II (Études et Commentaires. XXVI), Editura C. Klincksieck, Paris pp. 7-9.

Eugippius foloseşte cuvântul *metus* de două ori, prima dată în rezumatul capitolului 8, când desemnează prin acesta autocenzura regelui Rugilor, Feletheus, care interzice soţiei sale Giso, adeptă a doctrinei ariene[10], să boteze în acest rit catolicii: *Quod Feletheus, qui et Feva, Rugorum Rex, antelati filius Flaccithei, pessimam coniugem rebaptizare catholicos metu sancti Severini vetuerit, vel quale periculum illa de parvulo filio suo Frederico quadam die, dum de quibusdam intercessionem eius contempsisset, incurrerit*[11].

Aici sensul cuvântului este acela de teamă plină de reverenţă (idee exprimată în latina clasică de verbul *vereri*), fapt demonstrat cu claritate de textul propriu zis al capitolului, unde Eugippius lămureşte motivul care l-a determinat pe Feletheus să se opună botezului în rit arian pe care soţia sa, Giso, intenţiona să îl impună: *ob sancti reverentiam Severini non consentiente viro.* Relaţia între sentiment, stare emoţională şi actiunea determinată este *reverentia – metus – vetuerit*.

A doua ocurenţă a cuvântului *metus* apare în relaţie cu un alt element al câmpului semantic, *terror*. De data aceasta, Severin ia o decizie în cadrul comunităţii monahale pe care o conducea, decizie care îi întăreşte autoritatea şi întăreşte teama determinată de respectul faţă de el în obştea călugărilor: *Quo facto et sancto viro reverentiae terror adcrevit et ceteros maior disciplinae metus optinuit*[12]. În ambele cazuri, *metus* este construi cu genitiv obiectiv, arătând motivul temerii: *metu sancti Severini*, *disciplinae metus*.

Verbul *metuere* este folosit mai întâi în scurta digresiune care aminteşte asasinarea lui Orestes:*nec ullus ab eo penitus auderet inquirere Primenius quidam, presbyter Italiae nobilis et totius auctoritatis vir, qui ad eum confugerat tempore, quo patricius Orestes inique peremptus est, interfectores eius metuens, eo quod interfecti velut pater fuisse diceretur, post multos itaque familiaritatis adeptae dies erupit quasi pro omnibus et ita sciscitatus est dicens: „Domine sancte, de qua provincia Deus his regionibus tale lumen donare dignatus est?”*[13].

Aici *metuere* este folosit în construcţie participială cu complement direct indicând sursa temerii (ucigaşii lui Orestes) şi denumeşte teama în climatul politic violent al epocii. Orestes, tatăl ultimului împărat roman Romulus Augustulus şi cel care fusese de fapt conducătorul statului a fost ucis de Odoacru la 28 august 476 p. Chr. lângă Placentia[14]. Retragerea lui Primenius într-o zonă de graniţă a fostului imperiu arată că măsurile represive luate de

[10] Charles Christopher Mierow, *Eugippius and the Closing Years of the Province of Noricum Ripense*, în „Classical Philology”, 10, 2, 1915, p. 177; Philippe Régérat, *op. cit.*, p. 198, n. 3.

[11] *VS*, Cap. 8: *Cum Feletheus, cel care era numit şi Feva, regele rugilor, fiul lui Flaccitheus cel amintit mai sus, i-a interzis cumplitei sale soţii să îi boteze din nou pe creştinii dreptcredincioşi de teama Sfântului Severin sau ce pericol pentru micuţul său fiu Fredericus s-a abătut asupra ei în ziua când a nesocotit intervenţia sfântului în favoarea unor anumite persoane.*

[12] *VS*, 36, 4.*Pentru că a făcut aceasta, a crescut teama produsă de respectul pentru bărbatul lui Dumnezeu, iar ceilalţi au căpătat o şi mai mare frică faţă de disciplină*.

[13] *Ep. ad Pasc.* 8 : *Pentru că niciunul dintre ei nu îndrăznea să-l întrebe pe el în mod direct, totuşi, un oarecare Primenius, preot din Italia, bărbat nobil şi cu mare prestigiu, care se refugiase la el în aceea perioadă de timp, în care Orestes, patricius, a fost ucis în mod nedrept, temându-se de ucigaşii acestuia, căci se spunea că îi fusese ca un tatăcelui asasinat, după multe zile petrecute în apropierea sfântului a îndrăznit şi a întrebat ca în numele tuturor, zicând : „Sfinte părinte, din care provincie a voit Dumenzeu să ofere o atât de mare lumină acestor regiuni?”*

[14] John Robert Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. A.D. 395-527*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 812, s. v. *Orestes* 2 (cu bibliografie).

Odoacru împotriva clasei politice romane, despre care relatează Iordanes[15], au vizat şi membrii clerului.

A doua oară *metuere* este folosit în sens de teamă în faţa producerii unui miracol: *Cui sanctus Dei famulus: „Noli, inquit, metuere praenuntiatum tibi ante diesquadraginta discrimen", statimque propria manu signo crucis obducto mirantibus, qui aderant, papula letalis evanuit*[16].

Formula gramaticală este şi în acest caz una obişnuită: *metuere* predicat la infinitiv în construcţia imperativă negativă, urmat de complement direct în acuzativ arătând motivul emoţiei: *metuere discrimen praenuntiatum*. Secvenţa narativă este şi ea una uzuală: călugărul devine neliniştit, este cuprins de teama morţii, având drept cauză apariţia unei tumori, teamă amplificată de faptul că această tumoare reprezenta materializarea prevestirii pe care Severin i-o făcuse în urmă cu 40 de zile. Sfântul îl linişteste la început prin cuvinte, iar apoi săvârşeşte miracolul vindecării. Atât expresia *noli metuere* (sau *timere*, ca mai jos) cât şi secvenţa narativă sunt comune în Noul Testament, unde reprezintă o continuare a unor tipare veterotestamentare şi indică senzaţia de teamă a oamenilor în faţa manifestărilor forţelor divine[17].

Timor – timere. Ca şi *metus*, *timor* este un cuvânt cu etimologie incertă[18]. Cicero îl defineşte ca fiind aşteptarea unui lucru rău viitor, iar Isidor din Sevilla adăugă nuanţa că prin *timor* se înţelege o teamă de moment, trecătoare (ca şi *metus*)[19]. *Timor* este folosit o singură dată, indicând teama de Dumnezeu, una dintre virtuţile creştine fundamentale: *Memorabat etiam timore Domini mortificanda esse incentiva libidinum nec aliter superanda corporeae delectationis asserebat incendia, nisi fuissent per Dei gratiam lacrimarum fonte restincta*[20].

Timeo apare într-o construcţie imperativă negativă, ca şi *nolite metuere* de mai sus, folosit de data aceasta în sens absolut, fără determinant : *Et cum de vita sua penitus desperarent, nullo scilicet subveniente remedio, vidit ductor comitum per soporem quendam in effigie viri Dei*

---

[15] Iordanes, *Getica*, 242: *Interea Odoacer rex gentium omnem Italiam subiugatam, ut terrorem suum Romanis iniceret. mox initio regni sui Bracilam comitem apud Ravennam occidit regnoque suo confortato pene per tredecem annos usque ad Theodorici praesentiam, de quo in subsequentibus dicturi sumus, obtenuit.* Anonymus Valesianus, 8, 37, nu menţionează astfel de măsuri abuzive, ci chiar accentuează clemenţa lui Odoacru faţă de împăratul copil.

[16] *VS*, 38, 2.*Sfântul servitor al lui Dumnezeu îi spune acestuia: „Nu te teme de primejdia care ţi-a fost prevestită acum patruzeci de zile" şi imediat făcând semnul crucii cu mâna sa, tumoarea mortală a dispărut, în faţa celor prezenţi cuprinşi de mirare.*

[17] Cea mai evidentă apropiere o reprezintă pasajul Luca, 8, 50: *μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευσον, καὶ σωθήσεται*, tradus în Vulgata: *noli timere crede tantum et salva erit* în care Iisus îl linişteste pe mai marele sinagogii înainte de producerea minunii învierii fiicei acestuia. Ca şi aici, miracolul provoacă uimirea ulterioară a celor care au asistat la el: Luca, 8, 56: *καὶ ἐξέστησαν οἱ γονεῖς αὐτῆς.* În ceea ce priveşte ocurenţele Luca, 1, 13: *μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία*; 1, 30: *μὴ φοβοῦ, Μαριάμ*, 2: 10 *μὴ φοβεῖσθε*, acestea se referă la tulburarea cauzată de apariţia mesagerului divin: Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio segun Luca. III,Traducción y commentario. Capítulos 8, 22 – 18, 14*, traducere în limba spaniolă de Dionisio Mínguez, Ediciones Cristianidad S.L., Madrid 1987, p. 79 (cu trimitere la pasajele din Vechiul Testament); François Bovon, *El Evangelio segun Lucas. I. Lc 1 – 9*, (Biblioteca de Estudios Biblicos, 85), traducere în limba spaniolă de Alfonso Ortiz García, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1995, p. 85, n. 55; p. 103, n. 30; p. 635, n. 59.

[18] Carl Darling Buck, *op. cit.*, p. 1153; Michiel de Vaan, *op. cit.*, 620, s. v. *timeo*.

[19] Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 4, 19: *timorem metum mali adpropinquantis*; Isidorus Hispalensis, *Differentiae*, 214 ,în Jacques –Paul Migne (ed.), *Patrologia Latina*, Vol. 83, Paris, 1862, col. 32A: *Nam timor, pro tempore est*.

[20] *VS*, 9, 5: *Le amintea de asemenea că aţâţările poftelor trebuie înăbuşite prin teama de Dumenzeu şi afirma că flăcările plăcerii trupeşti nu pot fi învinse altfel decât dacă au fost stinse prin harul lui Dumnezeu în fântâna lacrimilor.*

stantem ac dicentem sibi: „Nolite timere, pergite quo coepisti"[21]. Teama urmează aici pierderii speranţei: *desperarent*, iar intervenţia lui Severin este una împotriva sentimentului de frică.

Formido. În latina clasică *formido* desemna o teamă persistentă, in comparaţie cu *metus* şi *timor* care desemnau o teamă de moment[22]. Eugippius foloseşte cuvântul într-un pasaj în care prezenţa şi discursul Sfântului Severin produc o senzaţie puternică de teamă asupra regelui Alamannilor, Gibuldus: 19: 2. *Qui etiam quodam tempore ad eum videndum desideranter occurrit. Cui sanctus obviam, ne adventu suo eandem civitatem praegravaret, egressus est, tantaque constantia regem est allocutus, ut tremere coram eo vehementius coeperit, secedensque suis exercitibus indicavit numquam se nec in re bellica nec aliqua formidine tanto fuisse tremore concussum*[23].

Formido nu se referă aici la emoţiile pe care le încerca Gibuldus, ci apare în explicaţia acestuia către armata sa, redată în stil indirect, în care îşi descrie sentimentul provocat de întâlnirea cu Severin, desemnând motivul care provoacă frică, sens al cuvântului *formido* atestat şi în latina clasică[24]. Este de remarcat acumularea de termeni care descriu starea fizică de frică a lui Gibuldus: tremere vehementius, tremore concussum.

Pavor – Pavere. Termenii acestei familii de cuvinte sunt folosiţi în latină cu nuanţe bine definite, exprimând în general panica, spaima, emoţia care este însoţită şi de o reacţie fizică, dar şi una psihologică[25]. Analizele de frecvenţă a folosirii termeniilor acestei familii de cuvinte în latina clasică indică faptul că aceştia sunt specifici latinei populare, dar se întâlnesc şi în latina cultă, datorită expresivităţii lor. În sens general *pavor* şi *pavere* se aplică unei stări afective foarte accentuate sau unei stări de îngrijorare provocate de un şoc brutal[26]. Este termenul care s-a păstrat în cele mai multe limbi romanice: italiană: *paura*, franceză: *peur*, catalană: *por*[27].

În *Viaţa Sfântului Severin* substantivul *pavor* este folosit o singură dată drept complement de cauză pentru un verb din acelaşi câmp lexical, *perterrere*: 3: 2. *Quibus auditis magno mulier pavore perterrita coepit servata libenter erogare pauperibus*[28].

Pavere este întâlnit o singură dată, într-o construcţie participială, în relaţie directă cu participiul unui alt verb al câmpului lexical, *perterrere*, întărind sensul acestuia: *Cui re, pro qua directus fuerat, non peracta, tristissimo revertenti apparuit quidam, effigiem sancti praeferens Severini, qui cum minaci compellatione perterritum sequi se iussit. Cumque pavens et concitus sequeretur, pervenit ad ianuam regis statimque dux ille praevius ex oculis*

---

[21] *VS*, 29, 2: *Şi când îşi pierduseră cu totul orice speranţă în privinţa vieţii lor, pentru că nu venea, bineînţeles, niciun ajutor, conducătorul însoţitorilor a văzut în somn pe cineva cu înfăţişarea bărbatului lui Dumnezeu, stând în faţa sa şi spunându-i : „Nu te teme, continuă ceea ce ai început".*

[22] Jean-François Thomas, *De terror à vereri : enquête lexicale sur des formes de peur et de crainte en latin*, în „Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes", 86, 2, 2012, pp. 151-152.

[23] *VS*, 19, 2*: Îar acesta [Gibuldus] a alergat odată la el arzând de dorinţa să-l întâlnească. Sfântul a ieşit în calea lui, ca nu cumva sosirea sa să împovăreze acea cetate şi a vorbit către rege cu atâta fermitate, încât acesta a început să tremure violent în faţa lui şi plecând a mărturisit armatelor sale că niciodată nu fusese zdruncinat de un asemenea tremur, nici în război, nici în faţa altui motiv de teamă.*

[24] De exemplu la Sallustius: Maria-Luiza Halichias, *op. cit.*, p. 87.

[25] Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 4, 19: *pavorem metum mentem loco moventem.*

[26] Jean-François Thomas, op. cit., p. 147.

[27] Carl Darling Buck, *op. cit.*, p. 1153

[28] *VS*, 3, 2: *Auzind acestea, femeia cutremurată de o mare spaimă a început de bună voie să împartă săracilor cele ascunse.*

mirantis evanuit. Verum regis internuntius diaconem, unde esset vel quid speraret, interrogat. Ille rem breviter insinuans, oblatis regi receptisque epistolis remeavit[29].

Eugippius foloseşte şi doi compuşi ai verbului *pavere*. Primul este *expavescere*: *Quam ob rem graviter universi turbati sanctum Severinum adiere suppliciter, ut in occursum regis egrediens eius animum mitigaret. Cui tota nocte festinans in vicesimo ab urbe miliario matutinus occurrit. Rex ergo, adventum eius protinus expavescens, testabatur se illius fatigatione plurimum praegravatum: causas itaque repentinae occursionis inquirit*[30].

Dintre pasajele citate până acum, acesta este primul în care teama de duşmani apare formulată clar. Se observă însă că Eugippius foloseşte un cuvânt din câmpul lexical al fricii pentru a defini tot teama inspirată de Sfântul Severin, în timp ce emoţia romanilor este exprimată prin efectele acesteia: *turbati*.

Pavefacio, un compus din două verbe, *pavere* şi *facere*, este folosit pentru a ilustra efectul de teamă produs asupra unui grup de persoane care asită la miracolul redării vorbirii unui mut: *Quo loquente pavefacti, qui eum noverant, ad oratorium cum clamore currentes sancto Lucillo presbytero simulque nobis, qui cum illo eramus, ignorantibus, quod evenerat, indicarunt. Tunc omnes exultantes in gaudio divinae clementiae gratiarum retulimus actionem*[31].

Terror - terrere. În câmpul lexical al fricii, *terror* este cuvântul care exprimă emoţia cea mai puternică. *Terror* este un nume de agent derivat de la verb + sufixul de agent *–or* şi în acest înţeles desemnează o frică puternică, paote denumi şi motivul care provoacă[32]. Spre deosebire de celelate verbe din câmpul lexical al fricii, care sunt verbe de stare, *terrere* este un verb cauzativ cu sensul de a înfricoşa, a îngrozi, a înspăimânta[33]. Verbul provenit din radicalul proto-indo-european **tros-eie-*, a fost folosit în toate etapele evoluţiei limbii latine[34]. Radicalul **ter* se regăseşte dezvoltat şi în *tremo* (a tremura de în faţa cuiva, a avea frică de cineva)[35].

[29]*VS*, 19, 4:*Acestuia pe când se întorcea foarte trist din cauză că nu îndeplinise sarcina pentru care fusese trimis, i-a apărut cineva, arătându-se cu înfăţişarea sfântului Severin, care a poruncit cu vorbă ameninţătoare ca [diaconul] cel înfricoşat să îl urmeze. Şi pe când îl urma temător şi grăbit, a ajuns la uşile regelui şi pe loc acel conducător care îl călăuzise a dispărut din faţa ochilor săi plini de mirare. Dar mesagerul regelui îl întrebă pe diacon de unde este şi ce doreşte. El, reluând cauza pe scurt, după ce i-a înmânat regelui scrisori şi a primit scrisori de la acesta s-a întors înapoi.*

[30]*VS*, 31, 2: *Fiind toţi foarte tulburaţi din cauza acestui lucru, au mers, în chip rugător, la sfântul Severin pentru ca [el] ieşind în întâmpinarea regelui să-i schimbe acestuia hotărârea. Grăbindu-se întreaga noapte, i-a ieşit acestuia [regelui] în cale dimineaţa, la al douăzecilea stâlp miliar numărat de la oraş. Iar regele, care s-a speriat imediat la venirea lui, mărturisea că este foarte îngrijorat de graba aceluia: şi astfel l-a întrebat despre cauzele acestei ieşiri în întâmpinare neaşteptate.*

[31]*VS*, 45, 2: *Înspăimântaţi pentru că acesta, pe care ei îl cunoscuseră, vorbea, alergând cu strigăte la oratoriu au spus ceea ce se întâmplase sfântului preot Lucillus şi în acelaşi timp şi nouă, care eram împreună cu acesta, şi nu cunoşteam nimic. Atunci toţi bucurându-ne peste măsură am adus cuvânt de mulţumire îndurării divine.*

[32] Jean-François Thomas, *De terror à vereri: enquête lexicale sur des formes de peur et de crainte en latin*, dans „Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes", 86, 2, 2012, p. 146.

[33] Halichias 2016, p. 90.

[34] De Vaan 2008, p. 617, s. v. *terreo*.

[35]Alfred Ernout, Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (4e éd.), Editura Klincksieck, Paris, 2001, p. 688, s. v. *terreo*; p. 700, s. v. *tremo*. Este considerat „*sinonim poetic şi pitoresc pentru metuo, timeo*".

Terror este folosit mai întâi pentru a arăta o stare de groază provocată din voinţa lui Dumnezeu: *Exeuntes igitur conciti diffugerunt, aestimantes se vicinorum hostium obsidione vallatos, auctoque terrore divinitus noctis errore confusi mutuis se gladiis conciderunt. Tali ergo adversariis internecione consumptis divino plebs servata praesidio per sanctum virum armis didicit pugnare caelestibus*[36].

Eugippius mai foloseşte *terror* şi în pasajul menţionat mai sus, în corespondenţă cu *metus*: *Quo facto et sancto viro reverentiae terror adcrevit et ceteros maior disciplinae metus optinuit* (*supra*, n. 12).Cauza pentru starea denumită prin *terror* este exprimată prin genitivul obiectiv *reverentiae*. Folosirea celor doi termeni (*metus* şi *terror*) poate fi explicată probabil printr-o variaţe lexicală, introdusă cu intenţia de a evita folosirea aceluiaşi cuvânt în propoziţii apropiate, în această ipoteză cei doi termeni fiind sinonimici. Dar trebuie avut în vedere şi faptul că pasajul se referă la regulile şi disciplina vieţii monahale, iar în limbajul acesteia *terror*, cuvântul cel mai puternic din câmpul lexical al fricii este folosit şi cu sensul de „strictеţe", un principiu care guverna viaţa monahală. Cu acest din urmă sens este atestat în *Regula Magistri*, culegerea anonimă de reguli ale vieţii monahale, într-un precept preluat şi în *Regula Sfântului Benedict*[37], dar şi în *Regula lui Eugippius*, care au folosit-o ca sursă: *miscens (...) terroribus blandimenta*[38].

Verbul t*errere* se referă şi la teama faţă de duşmani, ca în pasajul în care Flaccitheus, regele Rugilor admite că se teme de forţa militară a Ostrogoţilor: *Rugorum siquidem rex, nomine Flaccitheus, in ipsis regni sui coepit nutare primordiis habens Gothos ex inferiore Pannonia vehementer infensos, quorum innumera multitudine terrebatur*[39], dar este folosit şi pentru a exprima, din nou, teama faţă de puterile Sfântului Severin: *Quod non sine nutu divini muneris agebatur, ut omnes eius monitis quasi caelestibus terrerentur oraculis exemploque illius bonis operibus armarentur*[40].

Terribilis, adjectivul derivat de la *terror*, apare cu sensul de „înfricoşător", referindu-se la o pildă preluată din Vechiul Testament, cea a soţiei lui Lot (*Facerea*, 15-26): *ad hoc uxoris Loth exemplum terribile proponebat*[41].

---

[36]*VS*, 2, 2: *Aşadar ieşind afară [din oraş] au alergat grăbiţi în dezordine, crezând că sunt înconjuraţi de duşmanii aflaţi în apropiere, iar groaza fiindu-le sporită din voinţa lui Dumnezeu, derutaţi de nesiguranţa nopţii s-au ucis între ei cu săbiile. Aşadar, pentru că duşmanii au fost răpuşi printr-un asemenea măcel, populaţia salvată cu ajutor divin a învăţat de la omul sfânt să lupte cu arme cereşti.*

[37] Aquinata Böckmann, *A Listening Community. A Commentary on the Prologue and Chapters 1-3 of Benedict's Rule*, Translated by Matilda Handl and Marianne Burkhard, Edited by Marianne Burkhard, Liturgical Press, Collegeville, 2015, pp. 148-149 cu traducerea „strictness" şi comentariu. Sensul de sursă a fricii este bine documentat şi în latina clasică: Gheorghe Guţu, *Dicţionar latin - român*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 1218, s. v. *terror* (citează exemplul: *duos terrores huius imperii, Carthaginam Numantiamque, deleverat*, Cicero, *Pro Murena*, 28, 58)

[38]*Eugipii Regula*, ed. Fernand Villegas, Adalbert de Vogüé (Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum, 87), Editura Hoelder – Pichler - Tempsky, Viena 1976, f° 40, 12, p. 44; Severin ar fi compus şi el o regulă pentru comunitatea monahală pe care a întemeiat-o, aşa cum reiese din pasajul *VS*, 9, 4.

[39]*VS*, 5, 1: *Astfel, regele Rugilor, pe nume Flaccitheus, chiar de la începuturile domniei sale a devenit îngrijorat, pentru că goţii din Pannonia Inferior erau porniţi împotriva sa cu îndârjire şi se temea de mulţimea fără număr a acestora.*

[40]*VS*, 11, 1: *Pentru că acest lucru nu era îndeplinit fără voinţa darului divin, încât toţi erau înfricoşaţi de ordinele lui ca şi cum ar fi fost prevestiri cereşti şi prin exemplul lui erau înarmaţi cu fapte bune.*

[41]*VS*, 9, 4: *pentru aceasta dădea exemplul înfricoşător al soţiei lui Lot*.

Deterrere, compus al verbului *terrere*, nu este folosit în *Viaţa Sfântului Severin*, dar Paschasius, în scrisoarea de răspuns către Eugippius, îl întrebuinţează cu sensul de „a înspăimânta" pentru a arăta teama inspirată adversarilor într-un pasaj care constituie o prelucrare după 2 Macabei, 18[42]: *Nec paterna liberos fefellit instructio; tantum enim profuerunt memoratis facta maiorum, ut apertissima fide armatos principes deterrerent*[43].

Exterrere este folosit la diateza pasivă pentru a arăta starea de panică de care au fost cuprinşi barbarii care staţionau la Asturis ca foederati, în urma unui cutremur: *Facto subito terraemotu ita sunt barbari intrinsecus habitantes exterriti, ut portas sibi Romanos cogerent aperire velociter*[44].

Perterrere, „a înfricoşa", a înspăimânta pe deplin", este cuvântul cel mai des folosit de Eugippius pentru a exprima teama. În toate cele patru ocurenţe verbul este folosit la modul participiu, iar construcţiile au cel mai frecvent complement de cauză în ablativ exprimând motivul fricii: *pavore*; *stupore*; *splendore clamoreque*. Trei dintre acestea descriu teama produsă de apariţii miraculoase, intervenţii divine sau prevestiri: *Quibus auditis magno mulier pavore perterrita coepit servata libenter erogare pauperibus*[45]; *effigiem sancti praeferens Severini, qui cum minaci compellatione perterritum sequi se iussit*[46]; *Tantum igitur Dei beneficium dum circumstantes tacite mirarentur, unus eorum, cui nomen erat Plentissimus, nimio stupore perterritus exclamavit*[47].

Într-un sigur caz, *perterrere* denumeşte teama resimţită de o grupare de barbari care inteţiona să atace Lauriacum: *hostes silvarum occultati nemoribus, subito splendore clamoreque perterriti*[48].

Adjectivul *anxius* estesingurul termen din familia sa de cuvinte folosit de Eugippius: *totoque anxius die locustarum nubem impendentem, qua potuit*[49].

Expunerea de mai sus arată că niciodată Eugippius nu foloseşte un cuvânt din câmpul lexical al fricii pentru a arată teama provincialilor romani faţă de ameninţările externe. De cele mai multe ori, termenii câmpului lexical sunt folosiţi pentru a arată teama generată de respectul faţă de Sfântul Severin, emoţia încercată de cei care erau martori la miracole sau alte manifestări ale puterii divine, teama faţă de disciplina riguroasă din mediul monahal, sau teama faţă de Dumnezeu. Există şi exemple în care cuvintele din câmpul lexical al fricii sunt folosite pentru a denumi stări individuale, produse de fapte obişnuite de viaţă. Teama de duşmani apare exprimată prin cuvinte specifice doar atunci când se referă la sentimente trăite de barbari, este generată de perspectiva unor înfrângeri militare şi urmările acestora şi este de fiecare dată exprimată subiectiv, chiar de cei care o resimt: Gibuldus şi Flaccitheus.

Din aceste punct de vedere Eugippius urmează tipare creştine fundamentale. Îndemnul pentru creştini de a nu se teme în relaţia cu alţi oameni sau cu mediul înconjurător apare frecvent în

[42] Philippe Régérat, *op. cit.*, p. 158, e.
[43] *Ep. ad Eugip. 5 : Iar învăţătura părintească nu a înşelat aşteptările copiilor: căci atât de folositoare pentru acei vestiţi [luptători] erau faptele străbunilor, încât ei înspăimântau principii înarmaţi prin încrederea făţişă.*
[44] *VS*, 2, 1: *din cauză că s-a produs pe neaşteptate un cutremur , barbarii care locuiau în interiorul [cetăţii] au fost atât de înspăimântaţi încât i-au forţat pe romani să le deschidă repede porţile.*
[45] *VS*, 3, 2: v. *supra*, n. 28.
[46] *VS*, 19, 4: v. *supra*, n. 29.
[47] *VS*, 28, 4: *Aşadar pe când cei care stăteau în jurul său se mirau în tăcere de o atât de mare binefacere a lui Dumnezeu, unul dintre ei, al cărui nume era Plentissimus, îngrozit, a exclamat cu o foarte mare uimire.*
[48] *VS*, 30, 4: *duşmanii, care erau ascunşi printre copacii din păduri, înspăimântaţi pe neasteptate de lumina puternică şi de zgomot*.
[49] *VS*, 12, 4: *şi întreaga zi, îngrijorat, a alungat, aşa cum a putut, norul ameninţător al lăcustelor.*

Noul Testament. Textele scripturistice disociază cele două planuri: cel al sufletului şi al trupului, teama fizică poate afecta doar trupul, în timp ce sufletul nemuritor rămâne neatins[50]. Aşadar Eugippius se plasează firesc în aria gândirii creştine, iar concetăţenii săi romani sunt definiţi astfel şi printr-o valoare morală creştină, lipsa de teamă în faţa ameninţărilor pentru persoana lor.

Cu toate acestea, întreaga lucrare a lui Eugippius prezintă momente în care ameninţările externe reprezentate de triburile germanice, concretizate în acţiuni armate, provoacă reacţii de teamă în rândul provincialilor. Eugippius redă aceste reacţii prin procedee narative, descriind acţiunile romanilor determinate de aceste amninţări. De fapt el caracterizează perioada istorică în care a trăit Severin ca fiind foarte zbuciumată încă din prima frază a *Memoriului* său: *Tempore, quo Attila, rex Hunnorum, defunctus est, utraque Pannonia et cetera confinia Danuvii rebus turbabantur ambiguis*[51]. Această stare de insecuritate va constitui una dintre temele majore ale biografiei lui Severin. În opinia lui Eugippius, securitatea cetăţenilor fusese legată de existenţa Imperiului Roman: *Per idem tempus, quo Romanum constabat imperium, multorum milites oppidorum pro custodia limitis publicis stipendiis alebantur. Qua consuetudine desinente simul militares turmae sunt deletae cum limite, Batavino utcumque numero perdurante. Ex quo perrexerant quidam ad Italiam extremum stipendium commilitonibus allaturi, quos in itinere peremptos a barbaris nullus agnoverat*[52].

Aşa cum s-a observat, Eugippius constată că la acea dată imperiul nu mai exista[53]. El observă corect că securitatea cetăţenilor era asigurată în strategia globală de apărare prin unităţile dispuse pe graniţă (*limes*), cu scopul de a asigura paza acesteia (*pro custodia*). Disoluţia autorităţii centrale s-a concretizat şi prin dispariţia intituţiei armatei, o instituţie fundamentală a statului roman. Eugippius ilustrează starea în care se afla armata printr-un pasaj narativ elocvent: soldaţii plecaţi spre Italia pentru a solicita plata soldei sunt ucişi pe drum de barbari, aceste unităţi de *limitanei* neavând nici forţa şi nici numărul necesar pentru a-şi asigura propria securitate. Lipsiţi de protecţia de care se bucuraseră timp de câteva secole, provincilii civili se află sub „domnia nedreaptă" a barbarilor.

Starea de insecuritate şi teama de incursiunile barbarilor sunt ilustrate şi de faptul că oraşele sunt fortificate, iar viaţa urbană se restrânge practic la zona închisă cu ziduri, asemenea fortificaţii fiind documentate în text la Comagenis, Favianis, Lauriacum, Batavis şi Quintanis[54]. Într-un caz, la Comagenis, prezenţa în apropiere a unor grupuri înarmate cu intenţii de pradă determină măsuri speciale de pază: porţile oraşului sunt închise şi accesul în

[50] Matei, 10, 28: „*Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă*". În modul cel mai explicit îndemnul de a nu se teme de duşmani apare formulat de Sfântul Pavel, *Epistola către Filipeni*, 1, 28: „*Fără să vă înfricoşaţi întru nimic de cei potrivnici, ceea ce pentru ei este un semn de pierzare, iar pentru voi de mântuire, şi aceasta este de la Dumnezeu*". Pentru viziunea creştină asupra fricii: Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, *Diccionario teologico del Nuevo Testamento, Vol. IV*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1994, pp. 246-247, s. v. *temor (Φόβος)*.

[51] *VS*, 1, 1: *În vremea în care a murit Attila, regele hunilor, ambele Pannonii şi celelalte [provincii] vecine cu Dunărea erau răvăşite de evenimente tulburi.*

[52] *VS*, 20, 1: *În tot acel timp, în care a dăinuit Imperiul Roman, soldaţii din multe cetăţi primeau salarii de la stat pentru paza graniţei fortificate. Când acest obicei a încetat, unităţile militare au fost distruse odată cu graniţa, doar numerus Batavinus rezistând într-o oarecare măsură. Unii [soldaţi] din acesta plecaseră spre Italia ca să aducă ultimul salariu pentru camarazii lor de arme şi nimeni nu aflase că pe drum aceştia fuseseră ucişi de barbari.*

[53] Philippe Régérat, *op. cit.*, p. 234-235, n. 3 (cu bibliografie).

[54] Ludwig Bieler, *Introduction*, în Eugippius, *The Life of Saint Severin*, eds. Ludwig Bieler, Ludmilla Krestan (The Fathers of the Church, 55). Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1965, p. 19.

interior, dar şi spre exterior, este limitat[55]. Locuitorii îşi iau singuri măsuri de securitate. La Lauriacum, unde îşi căutaseră refugiu şi locuitorii altor oraşe ajunse sub domninaţia barbarilor, se închid în interiorul zidurilor toate bunurile locuitorilor: *ut omnem paupertatis suae sufficientiam intra muros concluderent*. Măsurile de securitate luate arată unele reminiscenţe ale procedurilor militare : sunt trimişi cercetaşi, iar posturile de pază de pe ziduri par să constituie o uzanţă : *dispositis per muros ex more vigiliis* ; *cum (...) coepissent vigilare*. Din acelaşi pasaj rezultă că, cel puţin cei care intenţionau să atace oraşul Lauriacum, nu sunt încă pregăţiţi să asedieze fortificaţii, singurele instrumente de asalt pe care le deţin sunt doar scări pentru escaladarea zidurilor[56].

Deşi nu este exprimată în mod direct, prin cuvintele care aparţin câmpului lexical propri-zis al fricii, teama pe care o resimţeau provincialii faţă de acţiunile triburilor germanice este evidentă din maniera în care Eugippius construieşte imaginea migratorilor. Populaţiile germanice din afara graniţelor amintite în text (Rugi, Alamanni, Goţi, Thuringi) sunt denumiţi la modul generic „barbari", iar acestui termen Eugippius îi asociază o serie de acţiuni negative, care reprezintă ameninţări pentru viaţa şi proprietatea provincialilor[57]. Denumirea de „barbari" este asociată cu termeni însemnând ucidere, pradă, distrugere, ducere în captivitate, atac, invazie. Ca urmare a acţiunilor acestora, populaţia se află în pericol, este ameninţată, constrânsă, i se limitează libertatea. Cel puţin într-un moment barbarii sunt priviţi ca pedeapsă divină pentru preotul care îl jignise pe Sfântul Severin, dar fragmentul mai asociază imaginii acestora şi un sacrilegiu extrem de grav: uciderea unui preot în biserică[58].

În discursul pe care Severin îl ţine în faţa apropiaţilor înaintea morţii, el compară starea în care ajunseră provinciali cu sclavia egipteană: „*Scitote -inquit- fratres, sicut filios Israel constat ereptos esse de terra Aegypti, ita cunctos populos terrae huius oportet ab iniusta*

[55]*VS*, 1, 4: *nullique ingrediendi aut egrediendi facilis licentia praestabatur* (*nu se acorda nimănui cu uşurinţă permisiunea de a intra sau de a ieş*i).
[56]*VS*, 30, 4.
[57]*Ep. Ad Pasc*. 10 : *quae premebantur crebris incursibus barbarorum*; *VS*, Cap. 4: *De praedonibus barbaris, qui etiam omnia arma sua cum praeda*; Vs, Cap. 10: *mox a barbaris capto*; *VS*, 1, 5: *barbarorum vastatione deletum*; 4. 1*: Per idem tempus inopinata subreptione praedones barbari, quaecumque extra muros hominum pecudumque reppererant, duxere captiva. Tunc plures e civibus ad virum Dei cum lacrimis confluentes inlatae calamitatis exitiumretulerunt, simul ostendentes indicia recentium rapinarum*; 4, 3 *quos ex barbaris ceperis, perducas incolumes*; 4, 5: *Dimissis itaque barbaris ipse de christi miraculis gratulatur, de cuius et miseratione promittit numquam illud oppidum hostium praedas ulterius experturum: cives tantum ab opere dei nec prospera nec adversa retraherent*; (5) *Astfel după ce au plecat barbarii, el însuşi aduce mulţumiri pentru minunile lui Hristos şi a promis că prin mărinimia Lui acea cetate nu va mai cunoaşte de acum înainte jefuirile duşmanilor : totuşi cetăţenii să nu se ferească de lucrarea lui Dumnezeu, nici de cea favorabilă, nici de cea potrivnică*; 9, 1: *barbarorum ditione vexatos genuinae restituere libertati*; 10, 1: *redemerat de manibus barbarorum ; mox a barbaris Danuvio transvectus est cum suo persuasore captivus*; 11, 1 : *paene nullum castellum barbarorum vitaret incursus; 17 , 2 : quamvis ex duro barbarorum imperio famis angustias sustineret*; 17, 4: *sed dilatam eorum oblationem praedixit barbaris offerendam [Gothi]*; 20, 1: *quos in itinere peremptos a barbaris*; 22, 4 : *Hunumundus paucis barbaris comitatus oppidum, ut sanctus praedixerat, Batavis invasit ac, paene cunctis mansoribus in messe detentis, quadraginta viros oppidi, qui ad custodiam remanserant, interemit*; 22. 5. *Presbyterum quoque illum, qui tam sacrilega contra famulum Christi in baptisterio fuerat elocutus, ad eundem locum confugientem insequentes barbari peremerunt*; 30, 4 : *quas ad urbis excidium praeparantes barbari*; 31, 1: *oppidorum reliquias, quae barbaricos evaserant gladios*; 37, 2: *diem horamque periculi, qua barbaros evaserant, indicantibus*; 40, 4 *„Scitote -inquit- fratres, sicut filios Israel constat ereptos esse de terra Aegypti, ita cunctos populos terrae huius oportet ab iniusta barbarorum dominatione liberari. Etenim omnes cum suis facultatibus de his oppidis emigrantes ad Romanam provinciam absque ulla sui captivitate pervenient".* 44, 1: *Ferderuchus vero beati Severini morte comperta, pauper et impius, barbara cupiditate semper immanior, vestes pauperibus deputatas et alia nonnulla credidit auferenda*; 44, 5: *Tunc omnes incolae tamquam de domo servitutis Aegyptiae, ita de cotidiana barbarie frequentissimae depraedationis educti sancti Severini oracula cognoverunt*.
[58] VS, 22, 5.

barbarorum dominatione liberari. Etenim omnes cum suis facultatibus de his oppidis emigrantes ad Romanam provinciam absque ulla sui captivitate pervenient". Severin recunoaştea astfel situaţia politică aşa cum aceasta se prezenta de fapt, ca *dominatio barbarorum* şi o priveşte ca opusă libertăţii. Pe de altă parte, consideră că teritoriul Italiei, acolo unde îi îndeamnă pe toţi locuitorii să se refugieze, este încă pământ roman, *Romana provincia*, iar în viziunea lui acolo încă ar exista libertate. Când Eugippius relatează migraţia a cel puţin o parte dintre locuitorii din Noricum Ripense împreună cu moaştele sfântului în Italia, reia şi amplifică ideea lui Severin: 44, 5*: Tunc omnes incolae tamquam de domo servitutis Aegyptiae, ita de cotidiana barbarie frequentissimae depraedationis educti sancti Severini oracula cognoverunt*. Tema sclaviei egiptene este încă prezentă, dar Eugippius exprimă starea în care se afla populaţia într-un fel diferit faţă de Severin. Sfântul definise de fapt prin *iniusta barbarorum dominatione* un regim politic, derivat din autoritatea asupra populaţiei civile pe care barbarii o preluaseră treptat, în urma restrângerii autorităţii Romei şi apoi a dispariţiei de fapt a imperiului. În principiu situaţia oraşelor fostei provincii era aceea a unor comunităţi tributare, care ar fi trebuit să se bucure de anumite drepturi şi libertăţi. Abuzurile devenite realitate cotidiană fac însă ca această relaţie de subordonare să devină ilegală (*iniusta*). Eugippius, în intervenţia proprie, depăşeşte simpla descriere a situaţiei politice şi constată că modul de existenţă al provincialilor devenise de nesuportat, aceştia nu se salvează de la dominaţie, ci de la un mod de existenţă pe care îl denumeşte prin substantivul „*barbaries*", opus modului de viaţă civilizat, este sfârşitul modului de viaţă din lumea romană, definit cel mai bine prin cunoscuta figură a lui Caesar „*cultu atque humanitate*".

Rolul Sfântului Severin în această situaţie generală de insecuritate poate fi definit cel mai bine prin propriile sale cuvinte. El declară către preotul Primenius că misiunea sa este tocmai aceea de a-i ajuta pe cei aflaţi în pericol: „*Verum tamen scito, quia Deus, qui te sacerdotem fieri praestitit, ipse me quoque periclitantibus his hominibus interesse praecepit*"[59]. În acest sens trebuie înţeleasă întreaga lucrare pe care Severin o face printre laici, devenind treptat un protector al provinciei şi, dacă nu i se poate aplica, nici măcar în sens figurat, apelativul de conducător, a fost oricum persoana cu cea mai mare influenţă printre provinciali.

Philippe Régérat observa că neînţelegerile apărute între Severin şi populaţia civilă au întotdeuna ca obiect măsurile de securitate împotriva barbarilor[60]. Există desigur o cale ascendentă pe care Severin o parcurge până în punctul în care autoritatea sa să fie recunoscută. Prima sa intervenţie, în oraşul Asturis, este o prevestire a distrugerii oraşului de către barbari. În faţa pericolului, Severin recurge aici doar la apelul către urmarea preceptelor morale de bază ale creştinismului: post, rugăciune şi milostenie. Intervenţia sa este făcută în adunarea publică a clerului şi cetăţenilor oraşului, urmând acelaşi tipar narativ ca prima intervenţie a lui Iisus în sinagoga din Nazaret, care produce indignarea iudeilor, urmată apoi de acceptarea mesajului la Capernaum şi în celelate cetăţi[61]. Populaţia refuză să reacţioneze la acest avertisment. Severin părăseşte oraşul şi se opreşte în Comagenis. Populaţia de aici primeşte vestea împlinirii prevestirii făcute la Asturis şi urmează îndemnurile lui Severin. Ca urmare a acestui fapt, populaţia va fi salvată de atacul iminent, în urma unei întâmplări miraculoase: *foederati* barbari care constituiau garnizoana locală, cuprinşi de panică în urma unui cutremur, părăsesc incinta fortificată a oraşului şi se angajează într-o luptă de noapte cu barbarii care se aflau în împrejurimile oraşului. Lipsa oricărei proceduri de recunoaştere şi

[59]*Ep. ad. Pasc.*, 9: *Dar totuşi, află că Dumnezeu, cel care a rânduit să fii preot, tot El a poruncit ca eu să mă îngrijesc de aceşti oameni aflaţi în pericol"*
[60] Philippe Régérat, *op. cit.*, p. 93.
[61] Luca, 4, 16-30.

identificare a adversarului în rândul acestor elemente militare, produce un măcel general printre barbari, ceea ce îl face pe Eugippius să remarce: *divino plebs servata praesidio per sanctum virum armis didicit pugnare caelestibus*[62]. Din acest moment, influenţa lui Severin va creşte constant. Prin autoritatea sa, construită tocmai prin protecţia oferită împotriva agresiunilor externe, Severin reuşeşte să facă să funcţioneze un sistem de distribuire a resurselor între cetăţenii provinciei[63], iar pe de altă parte preceptele sale morale creştine sunt aproape unanim acceptate. Severin este însă nu doar un simplu apărător al moralei, ci tot el îşi asumă rolul de a negocia cu regii barbari în numele provincialilor şi tot el este cel sub a cărui protecţie se produce ultima acţiune militară romană documentată în zonă[64]. Asediul oraşului Lauriacum este momentul care ilustrează cel mai bine autoritatea de care ajunese să se bucure Severin[65]. Această asumare a responsabilităţilor de protecţie a comunităţii cetăţenilor în momentul în care statul roman şi instituţiile sale îşi încetau existenţa constituie diferenţa dintre Sfântul Severin şi alte repere ale vieţii creştine de la sfârşitul Antichităţii.

În concluzie, viziunea creştină asupra fricii îl face pe Eugippius să evite folosirea termenilor din câmpul lexical al acestui cuvânt când se referă la populaţia romană. Cuvintele care denumesc sentimente de frică sunt folosite pentru teama de Dumnezeu ca valoare creştină, emoţiile provocate de intervenţiile divine şi miracole, sau teama plină de respect faţă de Severin. Pe de altă parte, Eugippius redă prin mijloace narative ameninţarea permanentă şi climatul de teamă din societatea de pe graniţa imperiului în secolul al V-lea. Personajul său, Sfântul Severin, s-a străduit prin toate acţiunile sale să ofere protecţie comunităţii cetăţenilor romani care trăiau într-o zonă de pericol permanent, iar o parte importantă a eforturilor sale sunt îndreptate tocmai împotriva manifestărilor cauzate de frică. De remarcat însă şi faptul că, cel puţin în opinia lui Eugippius, pericolul extern şi emoţia de teamă în faţa acestuia (*metus hostilis*) a produs într-adevăr o întărire a valorilor morale creştine.

Abrevieri

Ep. ad. Pasc. – Epistola ad Paschasium, ed. Philippe Régérat.

Ep. ad. Eug. – Epistola Paschasii ad Eugippium, ed. Philippe Régérat.

VS – Vita Sancti Severini, ed. Philippe Régérat.

Bibliografie

Anonymi Valesiani Pars posterior. Chronica Theodericiana, în Ammianus Marcellinus, *History, Vol. III, Books 27-31. Excerpta Valesiana,* (Loeb Classical Library, 331),ed. John C. Rolfe, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, pp. 530-569.

[62]*VS*, 2, 2: *populaţia salvată cu ajutor divin a învăţat de la omul sfânt să lupte cu arme cereşti*.
[63]*VS*, 17: Insituie sistemul distribuirii unei a zecea părţi din bunuri către cei afectaţi de foametea produsă *ex duro barbarorum imperio.*
[64]*VS*, 4, 2-5.
[65]*VS*, 30. La Lauriacum se adunaseră locuitorii din oraşele din amonte care ajusneseră sub dominaţia barbară.

Böckmann, Aquinata, *A Listening Community. A Commentary on the Prologue and Chapters 1-3 of Benedict's Rule*, Translated by Matilda Handl and Marianne Burkhard, Edited by Marianne Burkhard, Liturgical Press, Collegeville, 2015.

Bovon, François, *El Evangelio segun Lucas. I. Lc 1 – 9*, (Biblioteca de Estudios Biblicos, 85), traducere în limba spaniolă de Alfonso Ortiz García, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1995.

Buck, Carl Darling, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1949 [1988].

Coenen, Lothar, Beyreuther, Erich, Bietenhard, Hans *Diccionario teologico del Nuevo Testamento, Vol. IV*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1994.

Cicero, *Tusculan Disputations*, (Loeb Classical Library, 141), ed. John Edward King, Harvard University Press Cambridge, Mass., 1927.

Delehaye,Hyppolite, *Les Légendes hagiographiques*, 2ème éd., Bruxelles: Vromant &Co., 1906.

de Vaan, Michiel, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary), Brill Academic Publishers, Leiden – Boston, 2008.

Ernout, Alfred, *Metus – timor: les formes en -us et en -ds (-or) du latin*, în Philologica. II (Études et Commentaires. XXVI), Editura C. Klincksieck, Paris, 1957, pp. 7-56.

Ernout, Meillet – Ernout, Alfred – Meillet Alfred, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots (4e éd.)*, Editura C. Klincksieck, Paris, 2001.

Eugippe, *Vie de saint Séverin*, éd. Philippe Régérat (Sources Chrétiennes, 374), Éditions du Cerf, Paris: 1991.

Eugippii Vita Sancti Severini, accedittabula Norici (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum), ed. Theodor Mommsen, Editura Weidmann, Berlin, 1898.

Eugipii Regula, ed. Fernand Villegas, Adalbert de Vogüé (Corpus Scriptorum Ecclesiaticorum Latinorum, 87), Editura Hoelder – Pichler – Tempsky, Viena, 1976.

Eugippius, *The Life of Saint Severin*, eds. Ludwig Bieler, Ludmilla Krestan (The Fathers of the Church, 55), Catholic University of America Press, Washington D.C., 1965.

Fitzmyer, Joseph A., *El Evangelio segun Luca. III,Traducción y commentario. Capítulos 8, 22 – 18, 14*, traducere în limba spaniolă de Dionisio Mínguez, Ediciones Cristianidad S.L., Madrid, 1987.

Guţu, Gheorghe, *Dicţionar latin - român*, Editura Enciclopedică, Bucureşti 1983.

Halichias, Maria-Luiza, *The Terminology of Fear in the Sallustian Monographies De coniuratione Catilinae and De bello Iugurthino*, dans Dumitru Oancea, Maria-Luiza – Halichias, Ana-Cristina – Popa, Nicolae-Andrei (coord.), *Expressions of Fear from Antiquity to the Contemporary World*, Cambridge Scholars Publishing, 2016, pp. 79-93.

Iordanes, *Romana et Getica*, (Monumenta Germaniae Historica), ed. Theodor Mommsen, Berlin: Weidmann, 1882.

Isidorus Hispalensis, *Differentiae*, în Jacques – Paul Migne (ed.), *Patrologia Latina*, Vol. 83, Paris, 1862.

Kapust, Daniel, *On the Ancient Uses of Political Fear and Its Modern Implications*, în „Journal of the History of Ideas", 69, 3, 2008, pp. 353-373.

Martindale, John Robert, *The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. A.D. 395-527*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Mierow, Charles Christopher, *Eugippius and the Closing Years of the Province of Noricum Ripense*, în „Classical Philology", 10, 2, 1915, pp. 166-187.

Novum Testamentum Graece (ed. Eberhardt Nestle, Kurt Aland), ed. 26, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1981.

Thomas, Jean-François, *De terror à vereri : enquête lexicale sur des formes de peur et de crainte en latin*, în „Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes", 86, 2, 2012, pp. 143-168.

Wood, Neal, *Sallust's theorem: a comment on 'fear' in western political thought*, în „History of Political Thought", 16, 2, 1995, pp. 174-189.